Early Journal Content on JSTOR, Free to Anyone in the World

This article is one of nearly 500,000 scholarly works digitized and made freely available to everyone in the world by JSTOR.

Known as the Early Journal Content, this set of works include research articles, news, letters, and other writings published in more than 200 of the oldest leading academic journals. The works date from the mid-seventeenth to the early twentieth centuries.

We encourage people to read and share the Early Journal Content openly and to tell others that this resource exists. People may post this content online or redistribute in any way for non-commercial purposes.

Read more about Early Journal Content at http://about.jstor.org/participate-jstor/individuals/early-journal-content.

JSTOR is a digital library of academic journals, books, and primary source objects. JSTOR helps people discover, use, and build upon a wide range of content through a powerful research and teaching platform, and preserves this content for future generations. JSTOR is part of ITHAKA, a not-for-profit organization that also includes Ithaka S+R and Portico. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Ueber die Unechtheit des Dialogs Kratylos.

Wenn durch die vor Kurzem aufs Neue und nachdrücklich geltend gemachte Atheteſe der Dialoge Parmenides, Sophiſtes und Politikos, welche aus Gründen ſowohl ihrer Form als ihres Inhalts Plato abgeſprochen werden mußten [1]), die Ausſicht näher gerückt wird, endlich zur richtigen Würdigung der philoſophiſchen und ſchriftſtelleriſchen Eigenthümlichkeit eines der größten Männer des helleniſchen Alterthums zu gelangen, ſo bleibt doch, ehe dies Ziel erreicht werden mag, noch Manches zu thun übrig. Denn auch nach Ausmärzung jener drei allerdings am meiſten ſtörenden Dialoge ſind in der Sammlung der Plato zugeſchriebenen Werke und Werkchen noch zahlreiche Stücke zurück, welche uns das Bild dieſes in ſeinen echten Schriften ſo bewunderungswürdigen Autors trüben und verzerren — glücklicherweiſe freilich meiſt unbedeutende Stücke, ſo daß es verhältnißmäßig leicht ſein wird, zwiſchen ihnen und den unzweifelhaft echten Geſprächen zu unterſcheiden, wenn nur erſt aus dieſen letzteren der Maßſtab, der unſer Urtheil dabei leiten muß, gewonnen und aufgeſtellt worden iſt. Unter den größeren Geſprächen des platoniſchen Schriftencomplexes befindet ſich aber noch eines, welches darum einer ganz beſonderen Kategorie angehört, weil es einerſeits durch eine gewiſſe Abſonderlichkeit des Inhalts und durch größeren Umfang ſich vor jenen leicht als Nachahmung zu erkennenden ſchülerhaften Produkten, die mit Unrecht den Namen platoniſcher führen, auszeichnet, andererſeits doch wieder ſo auffallende Mängel an ſich trägt, daß ſchwere Bedenken dagegen ſich erheben, es den echten Werken Platos hinzuzuzählen. Ich meine den Kratylos, einen der wunderlichſten Dialoge in der bunten Sammlung der Pla-

1) Nach Sochers Vorgange iſt die Unechtheit des Parmenides dargethan worden von Fr. Ueberweg zuerſt in den „Unterſuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platoniſcher Schriften u. ſ. w.“ Wien 1861 p. 176—184 und dann in ſiegreicher Erwiederung auf geſchehene Angriffe in den Jahrbüchern für Philologie. Bd. 85 (1862) p. 97—126. Die Unechtheit des Sophiſtes und Politikos aber habe ich ſelbſt in dieſem Muſ. f. Philol. Jahrg. XVIII p. 1—28 und Jahrg. XIX p. 63—96 nachzuweiſen geſucht, wogegen freilich auch Einſpruch erhoben worden iſt, jedoch — bisher wenigſtens — ſo partieller und unvollſtändiger Art, daß ich darauf zurückzukommen einer anderen Gelegenheit vorbehalten zu dürfen glaube.

tonica, welchem es zwar, wie ja auch Parmenides, Sophistes und Politikos viel Lobsprüche geerndtet haben, an Ruhme und Preise nicht gefehlt hat, der aber dennoch meiner Ueberzeugung nach Alles in Allem genommen Platos so unwürdig ist, daß er ihm abgesprochen werden muß. Auf die Gefahr hin, wegen dieser neuen Unechtheitserklärung als eine Art modernen Herostrats angesehen zu werden, der sich in Versuchen, die Herrlichkeiten des Alterthums zu Boden zu werfen, gefällt, will ich nun die Gründe für meine Ansicht darlegen, indem ich auch jetzt wieder die Freunde und Kenner des wirklichen Plato bitte, genau, aber auch recht unbefangen, recht ohne vorgefaßte Sentenz, diese meine Gründe zu prüfen.

Wenn die Authenticität des Sophistes und Politikos durch gewisse Beziehungen dieser Dialoge zu aristotelischen Stellen bisher gesichert schien, die freilich, wie ich theils gezeigt habe, theils ein anderes Mal noch deutlicher zeigen werde, auch noch eine andere Erklärung zulassen, als jene vorausgesetzte der Echtheit der beiden Gespräche, so fällt diese (wenn auch nur vermeintliche) Schwierigkeit beim Kratylos weg, da dieses Werk von Aristoteles weder erwähnt noch citirt noch irgendwie berücksichtigt wird [2]). Daß aber die Erwähnung des Dialogs in den von Aristophanes von Byzanz aufgestellten Trilogien platonischer Stücke dessen Echtheit nicht im Geringsten bezeuge, lehrt schon der Umstand, daß der Kratylos diese Ehre mit dem Minos, der Epinomis, den Briefen und noch anderen untergeschobenen Werken theilt; daher es in Ermangelung irgend welcher glaubwürdiger äußerer Zeugnisse für seinen platonischen Ursprung bei ihm nur die Frage gilt, ob wir aus inneren Gründen denselben anzunehmen oder aber zu verwerfen uns entschließen sollen.

Zu diesem Zwecke wird man davon auszugehen haben, den Inhalt des Dialogs, nicht mit vorgefaßten Vorstellungen einer angeblichen platonischen Sprachphilosophie, sondern den vorgetragenen Gedanken möglichst genau folgend, sich zu vergegenwärtigen. Dieß sei im Folgenden zunächst versucht.

Hermogenes und Kratylos, mit einander in Disputation begriffen, beschließen den Streitpunkt ihres Gesprächs dem ihnen begegnenden Sokrates mitzutheilen. Es handelt sich um die Frage nach der Richtigkeit der Namen oder Bezeichnungen (*περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων*); worüber nach Hermogenes' Mittheilung Kratylos die Be-

2) Ueberweg (a. a. O. p. 175) indem er auf gewisse Beziehungen zwischen Stellen des Kratylos und einem logischen Satze des Aristoteles (de an. III, 6. de interpret. I.) aufmerksam macht, gesteht selbst, daß diese Beziehung doch so unsicher ist, „daß für die Prüfung der Echtheit des Kratylos die aristotelischen Stellen kaum irgendwie in Betracht kommen können". Allerdings lassen sich noch einige andere Beziehungen finden, die aber auf ein ganz anderes Resultat, als die Berücksichtigung des Dialogs durch Aristoteles führen: wovon später mehr.

hauptung aufgestellt hatte, daß jedes Ding eine ihm von Natur (*φύσει*) zukommende richtige Benennung habe (p. 383. A.), während Hermogenes dieß nicht anzunehmen geneigt scheint, wenigstens unverständlich findet und des Kratylos geheimnißvollen Auslassungen gegenüber Sokrates bittet, ihm Aufklärung zu schaffen. Dieser bezeichnet den Gegenstand als schwierig, erklärt sich aber nach einer scherzhaften Erwähnung der Vorträge des Prodikos, aus denen für einen Reicheren als ihn über die Richtigkeit der Benennungen Aufklärung zu erhalten möglich gewesen wäre, zur gemeinschaftlichen Untersuchung bereit (— p. 374 C.). Hermogenes stellt nun seinerseits die Thesis auf, daß es keine andere Richtigkeit der Benennungen gäbe, als Uebereinkunft und Abrede (*ξυνθήκη καὶ ὁμολογία*. Eb. D.): eine Ansicht, der Sokrates dadurch zu begegnen sucht, daß er sich von Hermogenes zuerst zugeben läßt, es gebe eine wahre und eine falsche Rede, davon die erstere die Dinge aussagt, wie sie sind, die letztere, wie sie nicht sind; und daraus den Schluß zieht, daß wenn eine Rede wahr sei, auch deren Theile wahr sein müßten, eben die Worte, woraus wieder folgen soll, daß wenn das, was Jeder in sprachlicher Hinsicht annimmt, für ihn wahr ist, es nur subjectiv Wahres, kein an sich Wahres giebt (p. 384 D.—385 E.). Nachdem Hermogenes diese Folgerungen ausdrücklich anerkannt hat, schlägt Sokrates nun die sich anknüpfende Untersuchung darüber vor, ob sich auch, was hier in Bezug auf die Worte als Benennungen zugegeben worden, in Hinsicht auf die Dinge (*τὰ ὄντα*) so verhalte, wie es Protagoras angenommen, indem er die menschliche Subjectivität zum Maße der Dinge machte. Gegen diese Meinung des Protagoras nun, durch welche alle Unterscheidungen z. B. die von Gut und Böse, Verständig und Unverständig, aufgehoben würden, entscheidet sich Sokrates unter Hermogenes Zustimmung dafür, daß die Dinge eine feste Substanz, ein Ansichsein haben (*δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ ὄντα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν — ἀλλὰ καθ' αὑτὰ πρὸς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἥπερ πέφυκεν* p. 386. D. E.) und folgert aus diesem Satze wiederum, daß auch die Handlungen, als Aeußerungen der Wesen, eine natürliche Richtigkeit besitzen. Nun sei aber das Reden eine Handlung, also müsse auch dieses eine natürliche Richtigkeit haben; und da das Bezeichnen (*ὀνομάζειν*) unter das Reden falle, so komme demnach auch ihm eine Naturbestimmtheit zu (*ὀνομαστέον ᾗ πέφυκε τὰ πράγματα ὀνομάζειν τε καὶ ὀνομάζεσθαι κ. τ. λ.* p. 387. D.). Nachdem Hermogenes auch damit sich einverstanden erklärt, führt Sokrates in einer neuen epagogischen Discussion aus, daß die Benennung ein Werkzeug sei, welches über das Wesen der Dinge Belehrung und Entscheidung giebt (*διδασκαλικόν τι ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας* p. 388. C.), und da das Gesetz es ist, welches uns die Benennungen übergiebt (eb. E.), so muß der Gesetzgeber der rechte Na-

mensstifter sein, der die Worte in Hinblick auf die Idee des Worts ausprägt (p. 389 E.), über welchem Werke der Dialectik er zu wachen hat (p. 390 E.). Kratylos hat also Recht, daß die Worte als Benennungen von Natur den Dingen zukommen, jedoch so, daß nicht ein Jeder Gründer von Bezeichnungen sein dürfe, sondern der allein, welcher den jedem Dinge von Natur zukommenden Namen kennt und dessen Idee in Buchstaben und Sylben setzen kann (— p. 390 E.). Als Hermogenes hierauf die Frage aufwirft, was Sokrates denn eigentlich unter der natürlichen Richtigkeit der Benennung verstehe, erklärt dieser, es im Näheren nicht zu wissen (*ἐγὼ μὲν οὐδεμίαν λέγω* p. 391 A.), sondern erst durch Untersuchung finden zu wollen; wozu er mit einer ironischen Wendung übergeht. Er erinnert nämlich an die Sophisten, von denen der Bruder des Hermogenes Kallias gegen vieles Geld Weisheit erlernt habe, so daß der arme Hermogenes diesen bitten müsse, ihm von der „Wahrheit" des Protagoras mitzutheilen; und als Hermogenes diesen Scherz, den er ernsthaft nimmt, zurückweist, beruft sich Sokrates auf Homer und die andern Dichter. Homer nämlich (damit geht nun die versprochene Untersuchung über die Richtigkeit der Namen an p. 391 D.) unterscheide die Sprache der Götter von der des Menschen, von denen die erstere, wenn auch schwerverständlich, die naturgemäße sein müsse; aber auch der Unterschied der Namen des Hektoriden, Skamandrios und Astyanax, von denen den ersteren die unweiseren Weiber, den letzteren die weiseren Männer in Gebrauch gehabt, zeige das Schlechtere und Bessere der Bezeichnung. Aehnlich wird nun die Richtigkeit anderer homerischer Namen durch Etymologisiren darzuthun versucht, so des Hektors selbst als des Schützers, anderer Heroen, wie des Orestes, dann der übrigen Mitglieder des Pelopidengeschlechts, mit dessen Urheber Tantalus zum Zeus und dessen Vorfahren übergegangen wird. Für diese (oft sehr wunderlichen — man vergleiche z. B. die des Zeus p. 396. A. B. —) Ableitungen erndtet Sokrates die Bewunderung des Hermogenes, dem er wie ein enthusiastischer Orakelverkündiger erscheint (p. 396 D.). Sokrates läßt sich das Compliment scherzhaft gefallen und führt die von ihm bewiesene Virtuosität im Etymologisiren auf die am frühen Morgen stattgehabte Begegnung zwischen ihm und Euthyphron zurück, dessen göttliche Weisheit ihm nicht nur die Ohren erfüllt, sondern auch die Seele gefesselt habe: morgen wolle er sich von diesem über ihn gekommenen Zauber reinigen, heute aber noch zur weiteren Betrachtung der Namen ihn benutzen, womit Hermogenes sich ganz einverstanden erklärt, da er gerne noch das „Uebrige von den Namen" hören möchte (p. 397 A.). Sokrates macht nun den Vorschlag, man solle sich von der Richtigkeit der Namen so zu überzeugen suchen, daß man von den ewigen Wesen anfange, da sich bei diesen wohl das Rechte noch am ehesten finden werde. Er erklärt demgemäß (?) zunächst die Worte *θεός, δαίμων, ἥρως, ἄνθρωπος, ψυχή, σῶμα*, geht dann zu den Namen der einzelnen

Götter über von der Hestia anfangend und mit dem Pan schließend (p. 317 C. — p. 408 D.), giebt auf Hermogenes weitere Aufforderung die Ableitungen von ἥλιος, σελήνη, ἄστρα, erklärt πῦρ und ὕδωρ für barbarische Worte, erläutert ἀήρ, αἰθήρ und Verwandtes, und wendet sich dann, wiederholt das Scherzhafte seines Verfahrens andeutend (— p. 409 D. 411 A. B. 415 A —) zu den ethischen Begriffen, wobei er die Bemerkung macht, daß die alten Namensstifter von der Ansicht der Dinge ausgegangen sein müßten, wonach Alles im Flusse und Wandel, Nichts beständig sei, da diese Weltanschauung als in den Worten φρόνησις, γνώμη und anderen ausgeprägt erscheine, an deren etymologische Erklärung sich noch andere und immer andere Etymologien anschließen (— p. 421 E.). Diesem unendlichen Geschäfte wird sodann damit ein Ende gemacht, daß Sokrates auf die Elemente selbst der Worte zurückgehen zu wollen erklärt, weil in diesen ebensosehr als in den Worten, das Wesen der Dinge sich abbilden müsse (p. 422. C. D.). Sei das Wort eine lautliche Nachahmung dessen, was es bezeichnet (ὄνομά ἐστι μίμημα φωνῇ ἐκείνου ὃ μιμεῖται καὶ ὀνομάζει ὁ μιμούμενος τῇ φωνῇ, ὅταν μιμῆται p. 423 B.), so müsse dasselbe auch von dessen Bestandtheilen, den Buchstaben und Sylben gelten (p. 423 E.), die nicht minder das Wesen der Dinge darzustellen haben (p. 424 A.), weil sie Elemente der Rede sind (p. 425 A.). Aber die zum Vollzug dieser Einsicht nöthige Analyse sei besonders schwierig und da er, Sokrates, von der Wahrheit nichts wisse, müsse er sich begnügen, nach Kräften eben einen Versuch dazu zu wagen. Es erscheine zwar lächerlich, in Buchstaben und Sylben die Nachahmung des Wirklichen aufzusuchen, aber man sei dazu gezwungen. Wie die Tragödiendichter zu den Göttern ihre Zuflucht nähmen, wollten auch sie die Annahme machen, daß von den Göttern die ersten Worte niedergesetzt und darum richtige wären (p. 425 D.). Denn einen barbarischen Ursprung der Sprache zu behaupten oder ein so hohes Alter derselben, daß eine Erkenntniß ebenso unmöglich sei, als bei jener Hypothese barbarischen Ursprungs, wären nur Ausflüchte für den, welcher über die Richtigkeit der ersten Bezeichnungen keine Rechenschaft geben wolle. Und doch sei dieß nöthig, da, wer über die Elemente der Sprache nicht Bescheid zu geben wisse, auch über alles Andere nur leeres Gerede vorbringen werde (— p. 426 A.). Nun wolle er selbst, was er über die primären Bezeichnungen denke, mittheilen, wenn es ihm auch frech und lächerlich vorkomme (ὑβριστικὰ καὶ γελοῖα p. 426 B.): Hermogenes möge, falls er selbst Besseres wisse, es auch seinerseits darlegen. Nachdem dieß zugesagt worden, versucht Sokrates nun das Wesen der einzelnen Buchstaben onomatopoetisch zu erläutern: er nennt z. B. das ῥ ein Werkzeug der Bewegung (ὄργανον πάσης τῆς κινήσεως) das ἰ die Bezeichnung des Leichten, erklärt φ, χ, σ, ζ, für windige (πνευματώδη) Buchstaben (p. 426—427 B.) — so habe der Gesetzgeber auch in Bezug auf

Buchstaben und Sylben jedem Seienden Zeichen und Namen gegeben (p. 427 C.), aus deren Zusammensetzung das Uebrige durch Nachahmung geworden sei. Damit will er dargethan haben, was unter der Richtigkeit der Bezeichnung verstanden werden müsse (p. 427 D.).

Hermogenes fordert jetzt den Kratylos, welcher bis dahin stummer Zuhörer gewesen war, zu erklären auf, ob er mit dem, was Sokrates vorgetragen, einverstanden sei oder ob er Etwas Besseres wisse, denn vorher habe er sich immer nur unverständlich vernehmen lassen; worauf Kratylos sich zunächst mit der großen Schwierigkeit des Gegenstandes entschuldigt. Nachdem dann Hermogenes ihm die Bitte, er möge doch nun auch seine Ansicht hören lassen, wiederholt, und Sokrates seinerseits die Bemerkung hinzugefügt hat, daß er von ihm, Kratylos, zu lernen bereit sei, da alles bisher Besprochene ja nicht als gesichert, sondern nur als plausibel (ἦ ἐφαίνετο) angesehen werden dürfe und er, Kratylos, sich mit der Sache früher bereits beschäftigt habe (p. 428 B.), da gesteht der Letztere, daß er zwar den Sokrates gern zum Schüler gemacht hätte, aber nun das Gegentheil eingetreten sähe, indem er mit dem Vorgetragenen sich ganz einverstanden erklären müsse, möge nun die Begeisterung des Sokrates vom Euthyphron oder von „irgend einer andern Muse" ausgegangen sein (p. 428 C.). An diese Bemerkung anknüpfend, drückt Sokrates nunmehr sein Mißtrauen in seine eigene Weisheit aus und will, um dem Selbstbetrug zu entgehen, noch einmal zu dem besprochenen Gegenstande zurückkehren behufs der Untersuchung der Thesis, daß die Richtigkeit der Benennung darin bestehe, anzuzeigen, was die Sache ist (p. 428 E.). Dienen nämlich die Worte der Kunst des Belehrens, so werden, wenn die Sprache also von Künstlern stammt, unter diesen Sprachkünstlern nach menschlicher Weise einige bessere, einige schlechtere sein: es wird also, da es Irrthümer giebt, auch irrthümliche Benennungen, nämlich falsche sprachliche Nachahmungen der Dinge geben und zwischen richtiger und falscher Bezeichnung unterschieden werden müssen (— p. 431 E.). Nun liegt im Wesen des Bildes (und die Worte sind ja Bilder der Dinge), daß es das Urbild nicht auf absolut, sondern nur zum Theil gleiche Weise ausdrückt, weil es sonst eben nicht ein Bild, sondern eine zweite Wirklichkeit wäre — daher es auch bei den Worten vorkommen mag, daß sie ungehörige, dem Wesen der zu bezeichnenden Sache nicht entsprechende Buchstaben mit einmischen, ohne darum aufzuhören, richtige Bezeichnung zu sein. Wenn aber ein ungehöriger Buchstabe in einem Worte, so kann wohl auch ein ungehöriges Wort in einem Satze, und wenn ein Wort, so auch ein ungehöriger Satz in einer Rede geduldet werden, ohne daß darum in der Beziehung auf die Dinge deren richtige Bezeichnung aufhörte, so lange nur der Typus dessen, wovon die Rede ist, darin übrig bleibt (433 A.). Nachdem Kratylos auf des Sokrates Frage mit diesen Sätzen sich in Uebereinstimmung erklärt, läßt sich der Letztere nun von ihm aufs Neue zugeben, daß das Wort

die (der Sache) zukommenden Buchstaben enthalten müsse, daß die zukommenden Buchstaben aber die den Sachen gleichen (*τὰ ὅμοια τοῖς πράγμασι.* p. 433 C.) seien, wodurch das von Hermogenes aufgestellte Princip der Wortbildung aus Uebereinkunft zurückgewiesen erscheint (*τὸ ξυνθήματα εἶναι τὰ ὀνόματα* 433 D.). Wenn nun aber die Buchstaben, so fährt Sokrates fort, aus denen die Worte gebildet werden, Nachahmungen dessen sein müssen, zu dessen Bezeichnung die Worte dienen, so pflegen darin doch, wie vorgebrachte Beispiele zeigen, Verschiedenheiten der menschlichen Auffassung obzuwalten, denen zufolge dasselbe Ding sprachlich verschieden ausgedrückt werden mag, so daß darin doch wieder eine Uebereinkunft (*ξυνθήκη*) nöthig zu sein scheint, und dieser Uebelstand, die Uebereinkunft, somit also doch zur „Richtigkeit" der Worte gehört (*ἀναγκαῖον τῷ φορτικῷ τούτῳ προσχρῆσθαι τῇ ξυνθήκῃ εἰς ὀνομάτων ὀρθότητα.* p. 435 C.). Von diesen Erörterungen bricht Sokrates nunmehr zu der neuen Frage ab, welche Bedeutung denn die Worte überhaupt haben und was Gutes sie schaffen, welche Kratylos dahin erwiedert, daß sie lehrend seien, und daß der, welcher die Worte kenne, auch die Dinge verstehe: ein von Sokrates wegen der früher angenommenen Uebereinstimmung von Dingen und Worten bereitwillig gebilligter und dahin erläuterter Satz, daß, wenn nach der durch die sprachliche Bezeichnung geschehenden Belehrung über die Dinge gefragt werde, der Wortniedersetzer die Worte so werde niedergesetzt haben, wie er die Dinge ansah (436 C.). Wurde nun oben bemerkt, daß diese ursprüngliche Sprachniedersetzung gemäß der Weltanschauung, welche den allgemeinen Fluß der Dinge annimmt, geschehen sei, so wird nunmehr nach Vorführung einiger davon abweichender Beispiele von Sokrates bemerkt, daß auch die Vorstellung der Ruhe und des Verbleibens in vielen Worten ausgedrückt sei, woraus zu schließen, daß die Wortbilder in solchen Fällen die Dinge nicht als gehend und bewegt, sondern als beständig haben bezeichnen wollen. Solle man nun nach der Majorität der Wortbildungen über die „Richtigkeit" dieser Verhältnisse entscheiden? Gewiß nicht — es bleibe aber unentschieden (437 D.). Sokrates kommt lieber zu einer neuen Frage, nämlich zu der, woher denn wohl die ersten Gesetzgeber (als Wortbildner) die Erkenntniß der Dinge gehabt hätten, von welcher sie bei, also vor der Wortbildung ausgegangen wären (p. 438 B.). Kratylos glaubt hier auf eine höhere als menschliche Macht verweisen zu dürfen, welche die Worte eingesetzt haben werde, aber Sokrates erinnert an den in der Wortbildung so eben zu Tage gekommenen Widerstreit der in den Worten niedergelegten Weltansichten, welche bei den Göttern nicht vorausgesetzt werden dürfe (438 D.) und behauptet, daß wenn es möglich wäre, die Dinge ohne die Worte, deren Bilder zu erkennen, dieß dann nur durch die Dinge selbst geschehen müsse und zwar besser geschehen werde, da jenes eben bildliche, dieß directe Erkenntniß sei (439 A. B.). Wenn nun diese Untersuchung der Weise, wie die

Wirklichkeit zu erkennen und zu finden ist, über ihr Beider Vermögen hinausgehe, so möge schließlich noch eine andere Erwägung angestellt werden. Muß man nicht, so fragt Sokrates, ein Schönes an sich und ein Gutes an sich und so fort ein Jegliches an sich annehmen, welches stets unveränderlich bleibt? Würde sich dieß Jegliche an sich (die Idee) verändern, aus seinem Wesen heraustretend, so fiele selbst die Erkenntniß weg, weil diese eine Stabilität des Gegenstandes erfordert. Giebt es aber ein Erkennendes und ein Erkennbares, giebt es ein Schönes, ein Gutes, ein Jegliches an sich, so verhalten sich die Dinge anders als die Heracliteer sagen, welche glauben, daß die Dinge, wie die am Katarrh leidenden Menschen, immerwährend dahinfließen. Vielleicht nun verhalte es sich so, vielleicht auch nicht — daher Kratylos, noch jung und frisch, nicht ablassen dürfe tapfer zu forschen. Kratylos verspricht dies, bekennt aber noch einige Skrupel zu hegen und überwiegend noch immer der Meinung Heraclits sich zuzuneigen. Sokrates behält sich über diesen Punkt eine spätere Untersuchung vor und entläßt den Kratylos auf das Land, wohin Hermogenes ihn begleiten soll (p. 400 E.).

Aus dieser, wie ich glaube, hinlänglich genauen, wenn vermuthlich auch den aufmerksamen Leser vielfach befremdenden Inhaltsangabe des Gesprächs läßt sich die einfache Gliederung desselben deutlich erkennen. In der Einleituug (cap. I) wird das Thema der folgenden Verhandlung, nämlich ob die Richtigkeit der Benennungen (ἡ τῶν ὀνομάτων ὀρθότης) eine auf Uebereinkunft (συνθήκῃ, ὁμολογίᾳ, νόμῳ) oder Naturbestimmtheit (φύσει) fußende sei, angegeben; die Verhandlung selbst zerfällt in zwei Theile, in das Gespräch des Sokrates mit Hermogenes (c. 2—c. 37) und in das mit Kratylos (c. 38—c. 44). In dem ersten dieser Theile wird die Thesis des Hermogenes besprochen, daß die Richtigkeit der Bezeichnung eine auf Uebereinkunft beruhende sei: dieser Satz wird nicht nur wiederlegt (c. 2—c. 6) sondern an seiner Statt auch die natürliche Richtigkeit der Worte geltend gemacht (c. 7 — c. 10) zu deren näherer Erläuterung und Erhärtung die Etymologien und Buchstabenerklärungen dienen, welche den übrigen Theil des Gesprächs mit Hermogenes füllen (c. 11 — c. 37). Der zweite Theil, das Gespräch des Sokrates mit Kratylos, hebt zwar mit dem Einverständniß des Letzteren an, daß auch er nichts Besseres wisse, als jener, gewinnt aber seinen Fortgang durch die Bemerkung des Sokrates, daß er an seiner eigenen Weisheit zweifelnd die Sache noch einmal untersuchen wolle (p. 428 D.). Diese neue Untersuchung führt nicht nur zu einer Einschränkung des im ersten Theile gewonnenen Resultates, insofern bei der Wortbildung auch die Uebereinkunft als Coefficient anerkannt werden muß (c. 38—c. 41) sondern über das ursprüngliche Thema (die ὀρθότης ὀνομάτων) hinaus zu der Betrachtung über das Verhältniß von Sprache und Erkenntniß, wobei gefunden wird, daß die Erkenntniß durch die Dinge selbst der durch die

Sprache vorzuziehen sei (c. 42 u. 43) zumal diejenige Weltanschauung, auf welcher die Sprachbildung vorherrschend beruhe, die heracliteische, nicht stichhaltig sei. Der letztere Gedanke, im letzten Kapitel (44) durchgeführt, ist zwar allgemein gehalten, die Beziehung auf den eigentlichen Gegenstand des Gesprächs indessen in der angedeuteten Weise so ausgedrückt, daß damit zugleich die Sprache selbst als eine verfehlte Bildung bezeichnet zu werden scheint.

Sucht man, von der Meinung ausgehend, im Kratylos ein Werk Platos vor sich zu haben, nach Beziehungen auf und Anknüpfungen an andere Dialoge des Philosophen, so bietet sich zu diesem Ende ganz von selbst das Gespräch Theätet dar. Nicht nur ist der Gegenstand ein im Allgemeinen verwandter, sofern es sich um die Frage nach dem Wissen im Theätet, im Kratylos wenigstens zum Theil darum handelt; auch in vielen Einzelheiten begegnen sich beide Werke. So tritt im Theätet bekanntlich die Berücksichtigung und Kritik der heracliteischen Sätze vom Fluß der Dinge und des sich daran knüpfenden Subjectivismus der protagoreischen Erkenntnißlehre stark hervor — dasselbe finden wir im Kratylos; ebenso ist beiden Dialogen die Untersuchung über die Möglichkeit des Erkennens durch die Sprache (Theät. p. 201 C. ff. vgl. Krat. p. 388 B. 435 D. u. s. w.), über die Entstehung des Irrthums gemeinsam (Theät. p. 187 D. folgg. vgl. Kratylus p. 429C. — 431 B.), und Anderes mehr, wovon später die Rede sein soll. Aber auch in gewissen nicht zu übersehenden Aeußerlichkeiten wird ein Zusammenhang angedeutet. Der Theätet beginnt mit der Frage des Euclides an Terpsion: ἆρτι ἢ πάλαι ἐξ ἀγροῦ, der Kratylos schließt damit, daß Sokrates dem Kratylos sagt: πορεύου εἰς ἀγρόν, und sind auch Terpsion und Kratylos verschiedene Personen, so möchte man jene Coincidenz für um so weniger bedeutungslos ansehen, als am Schluß des Kratylos außerdem auf eine kritische Erörterung des Heracliteismus hingewiesen wird, welche der Theätet dann bekanntlich enthält. Diese Beziehungen haben denn auch schon den alten Anordnern platonischer Gespräche eingeleuchtet, indem Aristophanes den Kratylos mit Sophistes und Politikos, die ihrerseits durch Scenerie und Inhalt mit dem Theätet zusammenhangen, verband, Thrasyllus aber, den eben berührten Andeutungen noch genauer folgend, ihn richtig vor Theätet stellte, dem er ebenso richtig Sophistes und Politikos dann folgen ließ.

Freilich verursacht dabei aber ein Umstand nicht geringe Schwierigkeiten. Es kommt im Kratylos vor, daß Sokrates sich auf ein am frühen Morgen mit Euthyphron gepflogenes Gespräch beruft. Daß damit auf den Dialog Euthyphron angespielt werde, wird wohl angenommen werden müssen, wenn man bedenkt, daß Euthyphron in diesem sich höherer Weisheit über göttliche Dinge und das Heilige rühmt (p. 4 E. — p. 5 A.), wofür er von Sokrates verspottet wird, daß aber Sokrates im Kratylos sich mehreremale scherzhaft rühmt, durch sein Zusammensein mit Euthyphron einer höheren Weisheit theilhaftig

geworden zu sein[3]). Nun ist die Scene des Gesprächs mit Euthyphron zeitlich nach der des Theätet: am Schluß des letzteren verläßt Sokrates seine Mitunterredner, um in die Königshalle zu gehen, beim Beginn des Euthyphron finden wir ihn schon darin — weshalb denn auch Thrasyllus den letzteren Dialog mit der Apologie, Kriton und Phädon, die gleichfalls zu der Zeit des Processes spielen, zusammengestellt hat. Beruft sich Sokrates nun im Kratylos auf den Euthyphron, so muß die Zeit des ersteren Gesprächs nach der des letzteren, also auch nach der des Theätet gesetzt werden. Dieser Umstand, sage ich, macht gegenüber den vorher angestellten Betrachtungen, wonach der Kratylos als eine Einleitung des Theätet scheint angesehen werden zu sollen, nicht geringe Bedenken, welche dadurch nicht vermindert werden, daß nicht nur die beiden andern auf den Theätet sich beziehenden Gespräche Sophistes und Politikos unecht sind, sondern daß gleichfalls auch der Euthyphron, dessen Thema theils der Republik (p. 378 A. B.) theils den Leges entnommen worden ist (B. IX p. 865) aus gewichtigen Gründen den Verdacht der Unechtheit erweckt[4]). Sieht es nicht ganz so aus, muß man da wohl fragen, als ob ein oder ein Paar Nachahmer die am Schluß des Theätet hingeworfene Aeußerung des Sokrates: „nun gehe ich zur Königshalle" — womit Plato geistreich bezeichnet, daß Sokrates auch Angesichts einer Anklage auf den Tod mit der größten Ruhe und Heiterkeit, als ob nichts Böses ihm drohe, mit Theodor und dessen jungem Freunde dem Philosophiren obgelegen habe, ähnlich wie er dieß im Phädon Angesichts des Todes selber thut — als ob, sage ich, ein oder ein Paar Nachahmer diese Aeußerung benutzt hätten, um auf plumpe Manier sich dadurch eine Scenerie für ihre Producte im Anschluß an Plato's schönes und tiefsinniges Werk zu schaffen? Nachdem Plato bei dessen Schluß die Königshalle erwähnt, muß dieselbe Königshalle im Euthyphron den Anfang machen, und an demselben Tage, wo dieser spielt, muß Sokrates dann auch noch den Kratylosdialog abhalten, Tages darauf den Sophistes und Politikos, vielleicht auch den „leider verloren gegangenen Philosophos" durchsprechen. Man wird gestehen, daß wenn im Theätet mit der Vorladung des Sokrates in die Königshalle auch nur eine vorläufige behufs der sog. *πρόσκλησις* gemeint ist, auf welche die Verhaftung des greisen Philosophen noch nicht erfolgte — dennoch diese Art der Zusammenhäufung der Scenen von fünf oder sechs zum Theil sehr umfänglicher, und wenn auch in Beziehung auf einander stehender, doch nicht, wie Republik und Timäus, zu einer höheren

3) p. 396 D. 399 A. 407 D. 409 D. 413 D. 428 C. Weitere Beziehungen des Kratylosdialogs zum Euthyphron werden später angemerkt werden.

4) Bis auf Weiteres verweise ich auf Ast (Platon's Leben und Schriften p. 469 folgg.) und auf Ueberweg (a. a. O. p. 250—251.)

Einheit verbundener Dialoge auf den Zeitraum zweier auf einanderfolgenden und noch dazu durch eine Gerichtsverhandlung in Anspruch genommener Tage etwas sehr Gesuchtes und Künstliches hat, welches einem auch in der Wahl der Scenen und Situationen so genialen Autor wie Plato nicht ähnlich sieht. Doch soll und darf diesen Aeußerlichkeiten kein so entschiedenes Gewicht beigelegt werden; es müssen vielmehr aus der Prosopopoeie, der Composition im Ganzen und dem Inhalte des Dialogs entscheidendere Gründe für oder gegen die Echtheit gewonnen werden.

Wenn Sokrates die das Gespräch leitende Persönlichkeit im Kratylos ist, so erinnern wir uns zunächst, daß nach Aristoteles das Wesen des sokratischen Philosophirens darin besteht, auf dem Wege inductiver Dialectik zur Begriffsbestimmung zu gelangen: ein Satz, welcher durch Xenophons Memorabilien und Plato's echte Gespräche allerwege bestätigt wird. Wenn auch der Sokrates der platonischen Dialoge sich auf die platonische Ideenlehre einläßt und hie und da philosophische Mythen vorträgt, so ist dadurch jener der sokratischen Speculation eigenthümliche Charakter nicht verletzt worden, sondern sie erscheint nur mit einem höheren, als Frucht ihrer Eigenheit ihr zukommenden Inhalt erfüllt. Die Figur des Sokrates im Kratylos giebt uns nun aber weder den historischen noch den platonischen Sokrates wieder. Nicht den historischen, denn dieser kratyleische Sokrates geht von der Ideenlehre als etwas ganz Selbstverständlichem aus — so gleich p. 389 B. — 390 E. und am Schluß p. 439 C. —; nicht den platonischen, denn ihm fehlt bei einem keineswegs der dogmatischen oder mythischen Darstellung anheimfallenden, sondern recht eigentlich zur dialectischen Behandlung geeigneten Gegenstand eben die Dialectik. Es kommen freilich einzelne Versuche des dialectischen Verfahrens im Kratylos vor, so gleich zu Anfang (p. 385 B. folgg. p. 387 D. folgg. u. s. w.), aber diese sind nicht nur an sich äußerst dürftig, sondern verschwinden auch gegenüber der Masse des übrigen undialectischen Vortrages. Zwar ist die dialogische Form überall gewahrt, aber dient nur hin und wieder als Mittel dialectischer Verständigung, während sie meist eine bloß äußerliche Form bildet, in welcher die Behauptungen hie und da in Frageform vorgetragen werden, um ohne Weiteres von den Hörern gutgeheißen zu werden oder längere Auseinandersetzungen mit der Aufforderung an diese schließen, dazu ja zu sagen, was denn auch geschieht. Der kratyleische Sokrates entwickelt mit andern Worten nicht, wie der historische Sokrates thut und der platonische es ihm nachthut, durch dialectische Wechselrede die Begriffe und Sätze aus der Seele der Mitunterredner, sondern hält sie schon bereit, um sie entweder gradezu oder doch ohne gehörige logische Vermittlung vorzubringen. Als Beispiele dieses Verfahrens, deren der Kratylos zahlreiche enthält, mögen nur folgende angeführt sein: die unmotivirte Behauptung des lehrhaften Characters der Sprache

(p. 338 B.), der Verleihung der Sprache durch einen Gesetzgeber (Eb. D.), der Nachahmung, welche in den einzelnen Buchstaben liegen soll (p. 425 D.), des Umstandes, daß zweierlei Künstler an der Sprache gearbeitet hätten (p. 429 B. folgg.) und in ihr zweierlei Weltansichten niedergelegt wären (p. 437 A.—C. vgl. 424 A. 426 C. 438 C. D. 439 C.). Wo aber das dialektische Verfahren wirklich angewendet wird, wie besonders im ersten Abschnitt des ersten Theiles, kommen so starke Fehler vor, daß sie Plato nicht zugeschrieben werden dürfen. Auch hier hebe ich nur Einiges hervor, da dem denkenden Leser des Dialogs sich Mehreres von selbst darbietet. Cap. III p. 385 C. ist gesagt, daß wenn die Rede wahr sei, auch die Theile derselben, die Worte wahr sein würden und also, da es eine wahre Rede gäbe, es auch eine Wahrheit der Worte geben müsse. Plato kann sich nicht darüber getäuscht haben, daß Wahrheit und Falschheit sich auf die Verbindung der Begriffe im Satze bezieht, nicht auf die Worte als solche, was übrigens im Kratylus selbst p. 431 B. in der allbekannten aristotelischen Fassung ausgesprochen ist und ähnlich auch im Theätet vorkommt (p. 202 B.). Aber auch der Beweis, wodurch der Hauptsatz des ersten Theiles, daß eine *φύσει ὀρθότης τῶν ὀνομάτων* bestehe, erhärtet werden soll, ist falsch. Er läuft so: die Dinge haben eine Wesenheit an sich (*βεβαιότης τῆς οὐσίας*, wie es p. 386 A. heißt) also auch ihre Handlungen; da nun die Sprache zu den Handlungen gehört und aus Worten besteht, muß es auch von Natur bestimmte Worte geben. Der Fehler steckt hier darin, daß, was von den Dingen (als Substanzen nach kratyleischer Auffassung) gilt, auch von ihren Handlungen gelten müsse — daß also der Begriff *φύσις* oder *φύσει* auf diese angewandt wird[5]). Plato nimmt wohl ein *φύσει δίκαιον* und *φύσει ἀγαθὸν* u. s. w. als sittliche Maßstäbe an, danach die Handlungen nicht bestimmt werden müssen, sondern bestimmt werden können; eine Naturbestimmtheit der Handlungen als Folgerung der *βεβαιότης τῆς οὐσίας* nahm er nicht an und ebenso wenig Sokrates, welcher gleich ihm von der Freiheit der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen und seiner Handlungen ausging. Jener Satz im Kratylos[6]) beruht nur auf einer mißverständlichen Anwendung der Ideenlehre, wie wir denn auch nachher (p. 389 C.) einer irrthümlichen Erweiterung derselben wieder begegnen. Die Sprache, so ist p. 387 D. folgg. auseinandergesetzt, muß als ein Werkzeug betrachtet werden, wie ein Bohrer oder ein Weberschütz solche sind. Ein Werkzeug zu machen bedarf es der Idee dieses Werkzeugs (*τὸ φύσει ἑκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον*

5) P. 387 A. heißt es: *κατὰ γὰρ αὐτῶν ἄρα φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν.* Die folgende Begründung dieses Satzes ist wo möglich noch schlimmer, als er selbst.

6) welcher einem im Euthydem vorkommenden Sophisma entlehnt worden ist (p. 284 C.)!

vgl. Rep. X. p. 596 A. folgg.), also — das ist der nun folgende Schluß, — wird der wahre Künstler, der die Idee der Sache kennt, die er darzustellen hat, auch alle einzelnen Exemplare derselben in den verschiedenen Beziehungen, wo sie gebraucht werden, darzustellen wissen, so die Weberschützen für die verschiedenen Arten der Gewänder, ebenso auch der Sprachkünstler für alle Dinge die richtigen Benennungen treffen. Hier liegt ohne Zweifel, wie die Vergleichung lehrt, die angeführte Stelle aus Rep. X. zu Grunde, aber in derselben wird nirgends gesagt, daß der irdische Künstler in seinem Thun die Idee ausdrückt, sondern es wird nur ein idealer Künstler hypothetisch angenommen, unter dem, wie wir aus Rep. und Timaios hinlänglich wissen, Plato Gott versteht. Jedoch auch zugegeben, daß diese Benutzung der Stelle der Rep. im Kratylos, was sie freilich nicht ist, eine richtige sei, so wird damit die aus der Natur, d. h. der Idee (vgl. Rep. p. 597 B.) des Wortes selbst hergeleitete Richtigkeit der Bezeichnungen noch nicht erhärtet sein. Denn theils ist der durch den Begriff ὄργανον vermittelte Parallelismus des Worts mit Bohrer und Weberschütz als einander coordinirter, gleichmäßig handzuhabender Begriffe nicht stichhaltig, da das Wort in ganz anderm Sinne ὄργανον ist als jene, theils ist aber auch, wenn es selbst eine naturbestimmte, der Idee angemessene Sprache giebt, damit noch nicht bewiesen, daß dieß die griechische sei, welches doch, wie aus dem zweiten Abschnitt des ersten Theiles sich ergiebt, als erwiesen angenommen wird.

Der Uebergang zu diesem Abschnitt aus dem vorhergehenden ist auch trotz der verkappenden Ironie auf characteristische Weise unplatonisch und unphilosophisch. Am Ende des zehnten Kapitels (p. 391 A.) erklärt Sokrates auf des Hermogenes Frage, was er denn nun mit der natürlichen Richtigkeit der Benennung gesagt haben wolle, zu unserer nicht geringen Ueberraschung, er wisse von keiner (οὐδεμίαν λέγω), wie er überhaupt nichts wisse, sondern nur untersuche. Dieß soll sokratisch klingen, hat aber nach den vorhergehenden Verhandlungen keinen Sinn. Um nun herauszubringen, welches die natürliche Richtigkeit der Onomata sei, wendet sich Sokrates zur Exemplification durch Etymologien im Einzelnen, aus denen er aber später nicht epagogisch ein begriffliches Resultat zieht, wie es sokratisch gewesen wäre, sondern halb ironisch halb ernst nur wieder im Allgemeinen darauf zurückkommt, daß es eine natürliche Richtigkeit der sprachlichen Bezeichnungen gäbe. Und dieses im ersten Theile gewonnene Resultat wird am Schluß des Dialogs durch die Betrachtung wieder aufgehoben, daß die heracliteische Weltanschauung, welche in den Worten ausprägt sein soll (439 C.), selbst nichts tauge: ein Satz, welcher in der Ausdehnung, wie er am Schluß des Kratylos ausgesprochen wird, gar nicht Platos Meinung ausdrückt. Nach der Ansicht Platos und des platonischen Sokrates sind zwar die Ideen unwandelbar, die sinnlichen Dinge aber freilich dem Wechsel unterworfen und somit die Sprache, wenn sie

dieß ausdrückte, allerdings, um mit dem Verfasser des Kratylos zu reden, von „natürlicher Richtigkeit". Es ist also das auf unplatonische Weise gewonnene Resultat des Dialogs auf unplatonische Weise wiederaufgehoben, wobei es nicht hilft, auf das Ironische und Scherzhafte der Verhandlung hinzudeuten.

Der Verfasser des Kratylos hat allerdings den Kunstgriff gebraucht, sich dadurch, daß er den Auslassungen seines Sokrates eine scherzhafte Wendung zu geben sucht oder sie durch nachkommende Zweifel wieder einschränkt, der Kritik möglichst zu entziehen, aber grade diese Mittel selbst, welche er gebraucht, verrathen das Unplatonische seines Verfahrens. Zunächst ist es höchst sonderbar, daß die Ironie grade an der Stelle einfällt, wo die ernsteste Beweisführung erwartet wird: nämlich an dem schon hervorgehobenen Punkte des Gesprächs mit Hermogenes, wo Sokrates die Art und Weise der noch unerkannten, natürlichen Richtigkeit der Namen erst untersuchen zu müssen erklärt (p. 391 A.). Daß die ironische, scherzhafte Anwendung des Etymologisirens die auf dialectischem oder quasi-dialectischem Wege gewonnenen Resultate des ersten Abschnittes erhärten solle, muß jedem verständigen Leser befremdend sein. Aber auch die Ironie des kratyleischen Sokrates ist selbst befremdend und verdächtig. Der platonische Sokrates wendet bekanntlich seine Ironie gegen die Sophisten und überhaupt solche Leute, welche ihm mit Weisheitsdünkel entgegentreten [7]). Dieß ist im Kratylos nun nicht der Fall, am wenigsten im ersten Theil, wo ein lernbegieriger Schüler ihn um Auskunft über einen Gegenstand bittet, den er, Sokrates, selbst als schwierigen bezeichnet. Aber der kratyleische Sokrates wendet die Ironie auch gar nicht gegen Hermogenes allein, er wendet sie unerhörter Weise gegen sich selbst. Wiederholt, ja bis zum Ueberdruß, nämlich geschmackloser Weise fünfmal (p. 396 D. 399 A. 407 D. 409 D. 428 C.) bezieht er seine Weisheit ironisch auf die Begegnung mit Euthyphron zurück; er erklärt daher wiederholt, gegen sie mißtrauisch zu sein, ja, indem er sich als mit der Löwenhaut bekleidet schildert, vergleicht er sich sogar mit einem Esel (p. 411 A.). Das sticht nicht nur von der Feinheit und Urbanität des platonischen Sokrates gewaltig ab, sondern widerspricht dem Bilde des Mannes, wie es Plato uns liefert, auch gradezu. Sokrates, das Muster geistiger Nüchternheit und Besonnenheit, darf auch nicht im

7) Man ist daher wohl auf den Gedanken gekommen, der etymologische Theil des Gespräches sei eine nachbildende Verspottung sophistischer Sprachwitzeleien. Indessen ist es unerhört, daß Sokrates dieß so lange fortsetzen, und vor allem, mit seiner Person darzustellen übernehmen sollte. Hätte Plato einen Sophisten dadurch verhöhnen wollen, so hätte er ihn uns selber vorgeführt, was unendlich wirksamer und passender gewesen wäre, wie denn auch im Protagoras, Gorgias, in der Republik u. s. w. die Sophisten sich selbst prostituiren müssen.

Scherz vom Krankheitsstoffe unsauberer Besessenheit angesteckt erscheinen; und wenn er auch bei Plato sich mitunter in ironischer Art nach dem Flittergold der sophistischen Weisheit lüstern stellt, so darf er doch nicht selbst mit solchen falschen Münzen spielen und zahlen wollen. Aber der kratyleische Sokrates bleibt seiner Ironie nicht einmal treu. Er beruft sich im zweiten Theile des Gesprächs, während der Unterredung mit Kratylos, auf die Ergebnisse des ersten, ohne dabei an Scherz zu denken; er schränkt sie ein, aber benutzt sie doch, was doch alles sinnlos wäre, wenn sie bloß vorgetragen worden sein sollten, um nicht geglaubt zu werden. Andrerseits ist es wiederum ganz unsokratisch, daß die durch die dialektischen oder dialektisch sein sollenden Theile des Gesprächs gewonnenen Resultate immer wieder angezweifelt und als ungewiß ausgegeben werden. Als z. B. Kratylos zu Anfang seiner Unterredung mit Sokrates sich mit den Resultaten des ersten Theiles einverstanden erklärt, drückt nunmehr Sokrates selbst seinen Zweifel gegen diese aus (p. 428 D.); und etwas Aehnliches kehrt auch im zweiten Theile wieder, wo Sokrates schließlich gar, als von der Erkenntniß die Rede ist, erklärt, es sei für ihn und Kratylos wohl zu hoch einzusehen, wie man die Dinge erkennen möge (439 B.), was an der Stelle um so wunderlicher herauskommt, als es unmittelbar vor der letzten Einführung der Ideenlehre und kurz vor der Behauptung einer γνῶσις (p. 440 B.) ausgesprochen wird. Einen solchen seine Ironie bald ernst, seinen Ernst bald ironisch nehmenden Sokrates, der das Nichtwissen bis zum Nichterkennenkönnen treibt, obschon er zugleich die Ideenlehre als selbstverständliche Wahrheit handhabt und auch sonst wichtiger Sätze genug ohne Weiteres einführt, um sie freilich unbewiesen, ja zum Theil selbst unerörtert zu lassen, einen sich immerfort widersprechenden Sokrates, welcher erst das Princip der συνθήκη in der Sprache widerlegt (c. 2—10) und dann wieder anerkennt, (p. 435 C.) welcher die φύσει ὀρθότης anfangs beweist und zuletzt verwirft[8]) — einen solchen den Leser des Gesprächs nur nasführenden Sokrates wird man schwerlich für das Werk eines denkenden und künstlerischen Schriftstellers, am wenigsten eines Plato halten dürfen.

Was Kratylos anbetrifft, so erscheint dieser als Heracliteer, ja als ein hartnäckiger Heracliteer, insofern er am Schluß trotz der gegen das System des Ephesiers gemachten und von ihm selbst zugestandenen Bemerkungen sich als noch keineswegs bekehrt zeigt (was wir ihm freilich in Anbetracht der sehr unzulänglichen Argumentation dieses letzten Kapitels nicht verdenken wollen). Daß Kratylos als Anhänger Heraclits eingeführt wird, stimmt mit der Notiz des Aristoteles überein, daß Plato in seiner Jugend „mit Kratylos vertraut gewesen sei und den

8) Auch die göttliche Sprachniedersetzung, nachdem sie als das allein übrig bleibende Auskunftsmittel anerkannt worden ist (p. 425 E.), wird gleich darauf wieder abgewiesen (p. 426 A.).

Ansichten Heraclits“ [9]). Freilich vertritt der Kratylos unseres Dialogs das heracliteische Princip weiter nicht, und seiner Unterredung mit Sokrates wird Niemand anmerken, daß man mit einem jener Leute zu thun habe, welche Plato im Theätet so witzig schildert (p. 179 E — p. 180 B.), ja der das System seines Meisters verurtheilenden Kritik ertheilt er im letzten Kapitel eine unbegreifliche Zustimmung, indem er auch die Frage, ob man ein Schönes und Gutes an sich, kurz die Ideen annehmen solle, mit einem ἔμοιγε δοκεῖ beantwortet. Daß dieß nicht in der Rolle eines Heracliteers liegen könne, bedarf keiner weiteren Ausführung. Aber auch darüber muß man sich wundern, daß Kratylos dem Resultate des ersten Theiles des Dialogs, es gäbe eine φύσει ὀρθότης der Worte, seine Zustimmung ertheilt. Denn auch dieß schon ist nicht im Geiste des Heracleitismus. Zwar behaupten Deuschle [10]) und Susemihl [11]), daß Heraclit nach Proklos Bericht die Thesis von der φύσει ὀρθότης ὀνομάτων aufgestellt habe, aber dieß wird eine bloße Conjectur sein, da mir wenigstens in den von Boissonade herausgegebenen Scholien des Proklos zum Kratylos es zu finden nicht hat gelingen wollen und die dafür angeführte Stelle aus diesen Scholien (ιζ pag. 8) sicherlich nichts vom Heraclit enthält. — Sollte aber wirklich Proklos eine so unglaubliche Nachricht mitgetheilt haben, so wird es wohl nicht zu kühn sein zu vermuthen, daß eine solche Annahme nirgends anderswoher als eben aus unserm Dialog geschöpft sei und Proklos (Deuschle?) nur, was er den Heracliteer Kratylos darin vertretend fand, auf Heraclit selbst zurückzubeziehen sich erlaubte. Denn woher sollte Proklos jene Notiz sonst gewonnen haben? Hätte übrigens der Physiker Heraclit, wofür nicht nur nicht die geringste Spur vorliegt, sondern wogegen vielmehr alle Wahrscheinlichkeit spricht, sich mit der philosophischen Betrachtung der Sprache abgegeben, so würde er sich zu der Annahme „einer natürlichen Richtigkeit der Worte“ schwerlich entschlossen haben. Das Fließende und Veränderliche der Rede, die Wandlungen der flectirbaren Worte, die Unbestimmtheit und die Schwankungen des Sprachgebrauchs würden ihm gewiß als ein neuer Beleg seiner Weltanschauung gegolten und er würde den Satz „daß alles fließet und nichts bleibt“ sicher und mit vielem Glück auf die Sprache angewendet haben. Daß ein Philosoph, welcher in der Wirklichkeit nichts Bleibendes annahm, grade in der Sprache „die natürliche Richtigkeit“, welche doch eine feststehende Bestimmtheit ihrer Niedersetzung involvirt, angenommen haben sollte, ist ganz unglaublich. Und doppelt unglaublich für den historischen Kratylos, wie Aristoteles ihn uns schildert. Die interessante

9) Metaphys. A. p. 987 A. 32.
10) Die plat. Sprachphilosophie p. 55—56.
11) Entwicklung der plat. Philos. I, p. 145.

Stelle der Metaphysik über ihn lautet: „Aus der Ansicht, — daß das Sein in den sinnlichen Dingen allein bestehe, diese aber in stetem Fluß begriffen seien, — ergab sich als äußerste Consequenz endlich die Meinung derer, welche zu heracliteisiren vorgaben wie Kratylos, der zuletzt nicht einmal mehr reden zu dürfen glaubte, sondern bloß mit dem Finger hinwies und den Heraclit tadelte, gesagt zu haben, daß man nicht zweimal in denselben Strom steigen könne, denn er glaubte, man könne es nicht einmal“ [12]): wir lernen hieraus den Kratylos als einen ganz einseitigen Heracliteer kennen, der das Princip des Ephesiers bis zur Lächerlichkeit weit trieb und also gewiß nicht der Behauptung von der „natürlichen Richtigkeit der Worte“ zugestimmt, dafür aber, wenn Plato es für angemessen gehalten hätte, seinen alten Jugendfreund darzustellen, eine recht komische Figur abgegeben haben würde [13]). Eine komische Figur ist der Kratylos des Dialogs gar nicht, sondern nur eine unbegreiflich alberne, sofern er darin seinen Heracliteismus weder zeigt, noch vertheidigt, aber zu allerletzt, nachdem er die das heracliteische Princip auf die Sinnlichkeit einschränkende Ideenlehre ohne Weiteres angenommen und der sich aus ihr gar nicht ergebenden völligen Widerlegung des Flusses der Dinge zugestimmt hat, denselben doch noch festhalten zu müssen erklärt. Freilich befand der Verfasser des Gesprächs sich in Bezug auf ihn in arger Verlegenheit. Auf der einen Seite stand Sokrates, den er in beliebter Weise als Sieger aus der Disputation hervorgehen zu lassen nicht umhin konnte, wenn dieser Sokrates platonisch bleiben sollte: er und die platonische Ideenlehre mußten also obsiegen, der Heracliteismus, wie im Theätet, weichen; auf der andern Seite stand Kratylos, über dessen philosophische Stellung Aristoteles nur zu bestimmte Kunde gab. Da blieb also nichts weiter übrig, als den Kratylos, um des Sokrates Ehre zu retten, diesem zustimmen zu lassen, dann aber wiederum, um den aus Aristoteles feststehenden Character desselben als Heracliteers wenigstens einigermaßen zu retten, ihm noch ganz zuletzt einige Zweifel an der Verdammlichkeit des Heracliteismus in den Mund zu legen. Das denke ich, ist die aus dem Sinne des

12) P. 1010 A. 10 folgg.

13) Vielleicht spielt Plato auf ihn (oder doch einen ihm ähnlichen Speculanten) an Theät. p. 183 A.: *τὸ δ' ὡς ἔοικεν, ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις περὶ ὅτου ἄν τις ἀποκρίνηται, ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτω τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτω εἰ δὲ βούλει γίγνεσθαι, ἵνα μὴ στήσωμεν αὐτοὺς τῷ λόγῳ. Θεο. Ὀρθῶς λέγεις. Σω. Πλήν γε, ὦ Θεόδωρε, ὅτι οὕτω τε εἶπον καὶ οὐχ οὕτω, δεῖ δὲ οὐδὲ τοῦτο, οὕτω λέγειν· οὐ δὲ γάρ ἄν ἔτι κινοῖτο τὸ οὕτω· οὐδ' αὖ μὴ οὕτω οὐδὲ γὰρ τοῦτο κίνησις· ἀλλά τιν' ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν, ὡς νῦν γε πρὸς τὴν αὐτῶν ὑπόθεσιν οὐκ ἔχουσι ῥήματα, εἰ μὴ ἄρα τὸ οὐδ' ὅπως.*

Verfassers heraus einzig mögliche, aber auch zureichende Erklärung der so unplatonischen Haltung dieser Figur des Dialogs.

Hermogenes, der dritte Unterredner, kommt gleichfalls ebensowenig wie Kratylos im Plato vor; wir erhalten aber wie über Kratylos aus Aristoteles Metaphysik, so über ihn aus Xenophons Memorabilien erwünschten oder wenn man will unerwünschten Aufschluß. Beiläufig gesagt hat letzteres Werk auch in noch andern Fällen den pseudoplatonischen Dialogen Motive und Figuren liefern müssen, was sich ohne Schwierigkeit darthun läßt. Am Schluß des zweiten Buches der Memorabilien nun steht ein Gespräch des Sokrates mit Diodoros, worin derselbe von dem Philosophen aufgefordert und bewogen wird, dem Hermogenes (welcher sich in Geldnoth befunden haben muß) durch eine nicht eben große Summe beizustehen und ihn sich dadurch zum dankbaren Freunde zu machen. Außerdem wird im vierten Buche (c. 8. § 4) Hermogenes der Sohn des Hipponikos genannt. Da nun in Platos Theätet auch Kallias als Sohn des Hipponikos vorkommt, so combinirt dieß unser Verfasser so, daß er den Hermogenes zum Bruder des Kallias macht. Das mag noch angehen und seine Richtigkeit haben, aber er benutzt auch die im 2ten Buche der Memorabilien angedeutete Geldnoth des Hermogenes, die vermuthlich, wenn Hermogenes wirklich des reichen und angesehenen Hipponikos Sohn war, nicht dauerte, dazu, ihn zu einem armen Teufel zu machen, und dieses Motiv in nicht eben lieblicher Weise breitzutreten, wobei der Name des Hermogenes zu billigen aber gehässigen Witzen die Veranlassung bietet. Der schöne von Xenophon uns berichtete Zug des Philosophen, gefällig besonders dadurch, daß er den Diodor auffordert, selbst zu Hermogenes zu gehen und ihm die Hülfe zu bringen, nicht erst dessen Bittgang abzuwarten, dieser schöne Zug ist also vom Verfasser des Kratylos dazu benutzt, seinen Sokrates wiederholt Späße über die Armuth des Hermogenes machen zu lassen (p. 384 C. vgl. 391 C. u. 429 C.). Wie andere Leute über die Zulässigkeit solches Betragens denken, weiß ich zwar nicht; es mir will aber scheinen, daß es dem edlen, zärtlichen Herzen des greisen Philosophen wenig ansteht, und daß es seinem Bewunderer Plato ebenso sehr fern gelegen haben müsse, ihm dergleichen gemein klingende Späße anzudichten. Die in dem Dialog erwähnten Sophisten ferner werden mit dem Gegenstande der Untersuchung in nahe Beziehung gesetzt. Sokrates bedauert, bei Prodikos nicht die kostspieligere und belehrendere Vorlesung gehört zu haben, sonst würde er über die Orthotes der Worte besser Bescheid wissen (p. 384 B.), und bald darauf wird Protagoras mit seiner „Wahrheit" herbeigezogen, aus welcher Kallias, von dem Hermogenes lernen könne, über die „Richtigkeit solcher Dinge" Aufschluß erhalten habe. Nicht nur die letztere Anspielung geht auf das im Theätet Vorkommende zurück (p. 165 A.), sondern auch die Anspielung auf die Ἀλήθεια des Protagoras ist demselben Dialog entnommen, wo dieser Büchertitel gleichfalls wie im Kratylos, zu einem

Scherz Veranlassung giebt und zwar gleichfalls, wie im Kratylus, in Verbindung mit dem protagoreischen Satze *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* (p. 162 A. p. 171 C. vgl. Kratylus p. 386 C. 391 C). Daß aber in der *Ἀλήθεια*, wie man aus der Anwendung dieser Scherze im letztgenannten Dialog schließen müßte, von der *ὀρθότης ὀνομάτων* gehandelt worden sei, bezweifelt schon Classen mit Recht [14]): es scheint in der That, wie schon Schleiermacher und Heindorf bemerkt haben, auf die *ὀρθοέπεια* des Protagoras aus Platos Phädrus p. 267 C. angespielt zu sein, die freilich etwas ganz Anderes sagen will, als die *ὀρθότης ὀνομάτων* unseres Dialogs. Die *ὀρθοέπεια* des Protagoras ist, wie aus dem Phädrus eben hervorgeht, etwas Rhetorisches, die *ὀρθότης ὀνομάτων* betrifft eine grammatisch-philosophische Frage: Beides verwechselt der Autor des Kratylos und setzt nun die Lehre von der *ὀρθοέπεια* in die philosophische Schrift des Protagoras hinein, wohin sie offenbar nicht gehört und worin sie schwerlich vorkam. Auf einem ähnlichen Irrthum beruht die Herbeiziehung des Prodicos, dessen im Euthydem (p. 277 E.) erwähnte *ὀρθότης ὀνομάτων* das Thema des Dialogs geliefert hat. Die aus dem Protagoras Platos zu ersehende Eigenthümlichkeit dieses Weisheitslehrers bestand in der bis zur Lächerlichkeit getriebenen genauen Unterscheidung der Wortbedeutungen, wiederum etwas Empirischem, keineswegs aber, wie der Kratylosautor die erwähnte Anführung des Euthydem interpretirte, in der Untersuchung der Frage nach der conventionellen oder natürlichen Richtigkeit der Benennungen, welches ein viel principielleres Problem ist [15]). Also

14) de Gramm. Gr. primordiis. Bonnae 1829. p. 28.

15) Bei dieser Gelegenheit möchte ich mir erlauben, über das Verhältniß des Sokrates zu Prodikos ein Paar Worte zu sagen. Bekanntlich haben einige höchst achtungswerthe Forscher, obgleich sie den schneidenden Hohn unseres Kratylosdialogs für von Plato ausgehend hielten, dennoch die im plat. Protagoras vorkommende Aeußerung des Sokrates, er sei Schüler des Prodikos, als vollen Ernst genommen. Vergleicht man Theät. p. 151 B., wo der plat. Sokrates erklärt, daß er die unphilosophischen Streber, aus welchen er nichts machen könne, dem Prodikos und andern „weisen und göttlichen" Männern d. h. Sophisten zu überlassen pflege, so wird man nicht umhin können zu gestehen, daß der Verfasser des Kratylos das Verhältniß des Prodikos zum Sokrates ganz richtig und viel treffender aufgefaßt habe, als die, welche glaubten, der Philosoph stehe zu Prodikos im Verhältniß eines Schülers oder in einem ähnlichen Verhältnisse des Respects. Im Protagoras wird Prodikos gleichfalls lächerlich gemacht und in der Rep. (p. 600 C.) auch dem Protagoras gleichgestellt. Man wird daher, glaube ich, nicht umhin können, das Wort des plat. Sokrates im Protagoras, er sei Schüler des Sophisten (p. 341 A. vgl. Men. p. 96 D.) echt ironisch d. h. doppelsinnig zu nehmen. Sokrates will sagen, daß die Wortunterscheidungen des Prodikos auf einem richtigen Gedanken ruhen, den auch die Philosophie zu beachten habe, den der Sophist aber sophistisch mißbrauche, statt specu-

auch diese Beziehung ist von unserm Autor fälschlich und wenn man so sagen darf mit den Haaren herbeigezogen, damit auch seinem Dialoge der in platonischen Werken reichlich vorkommende Hohn gegen die Sophisten nicht fehle. Die Bezugnahme endlich auf Aristoteles' Rhetorik, zumal das dritte Buch derselben (c. 14), mit der Fünfzigdrachmen-Vorlesung des Prodicos (p. 384 B.), wird die Meinung, daß wir im Kratylos ein platonisches Werk vor uns haben, nicht befestigen.

Ist somit die Prosopographie des Dialogs, der überdies jedwede mimische Kunst und Individualisirung mangelt, als eine durchaus verfehlte zu betrachten, indem sie aus einer unglücklichen, zusammenstoppelnden Benutzung oft mißverstandener fremder Data (aus Plato, ja pseudoplatonischen Dialogen, Xenophon, Aristoteles) besteht, so läßt ferner die Composition des ganzen Gesprächs selbst viel zu wünschen übrig. Darauf ist schon hingewiesen worden, indeß sollen einige dahin einschlagende Momente hier noch besonders hervorgehoben werden, damit auch in dieser Beziehung der gewaltige Gegensatz, welcher zwischen der hohen schriftstellerischen Kunst Plato's und der Schreibweise unsers Autors liegt, erhelle. Ein sehr großes Stück (c. 11 — c. 37, dazu c. 42 — also mehr als die Hälfte, fast zwei Drittel des Ganzen) nehmen die Etymologien ein, welche man — es ist ein ähnlicher Fall wie mit den Diäresen des Sophistes und Politikos — dadurch als platonische zu retten sucht, daß man sie für Persiflage und Scherz erklärt. Aber dann ist ihre Länge, welche bei so vielen, selten mit guten Witzen unterbrochenen Abgeschmacktheiten doppelt ermüdend wirkt, höchst anstößig. Mußte ein litterarischer Künstler, wie Plato, so fragen wir auch hier wieder, wenn er die thörichte Richtung irgend einer mit Etymologisiren sich spreizenden Philosophie, wie man seit Schleiermacher anzunehmen pflegt, geißeln wollte, dies nicht anders und besser anzufangen wissen? Warum denn die ewigen Wiederholungen? Und warum wird uns denn derjenige, welcher solches Etymologisiren trieb, nicht selber vorgeführt, wie es doch die dramatische Methode Platos fordert? Es kommt ja doch sonst nicht vor, daß Sokrates in platonischen Dialogen den Narren spielt und statt auf Anderer sich auf seine eigenen Kosten belustigt! Sind sie aber ernst gemeint, diese Versuche des Etymologisirens, so wissen wir vollends nicht, wie wir dieß mit dem Bilde des plat. Sokrates in Einklang bringen sollen, welcher zwar alle Künste und Finten des Wortgefechts versteht, aber nur um des Ernstes willen scherzt und

lativ zu verwerthen. Man solle also von Prodikos lernen, daß die Worte unterschieden werden müssen, weil die Begriffe, deren Exponenten jene sind, unterschieden werden müssen — es komme schließlich aber auf die Begriffe, nicht auf die Worte an. Wer sich nicht mit den Begriffen beschäftigen könne und möge, bleibe daher bei den Worten hangen und gehöre dem Prodikos und ähnlichem Gelichter; aber die philosophische Selbstbesinnung knüpfe sich zunächst sehr wohl an das Unterscheiden der Wortbedeutungen.

niemals uns über seine wahre Meinung im Zweifel läßt — wie doch hier geschieht. Die Voraussetzung Einiger endlich, die Etymologien als halb ernst, halb scherzhaft gemeinte anzusehen, ist zwar als Zeugniß für die Einsicht bemerkenswerth, daß sie im Grunde genommen weder zum Ernst, noch zum Scherze taugen, muß aber als unzulässig abgewiesen werden, weil dabei nicht einzusehen ist, wie der Leser zum Verständniß des Vorgetragenen irgendwie gelangen soll, wenn er mit Absicht zwischen Ernst und Scherz immer hin und her geworfen wird. Daß Letzteres, aber ohne und gegen die Absicht des Verfassers freilich der Fall sei, wird sich bald zeigen; es darf nur nicht als in dessen Plane liegend vorausgesetzt werden. Achten wir besonders auf die Art, wie Sokrates — allerdings sehr unsokratisch — über seine Versuche des Etymologisirens sich lustig macht (vgl. oben p. 334) so kann nicht zweifelhaft sein, daß der Autor sie als eine dem Philosophen eigentlich nicht zukommende Spielerei, aber vermuthlich als eine Art anmuthigen Beiwerkes der Speculation aufgefaßt haben will; dann aber muß er wegen der Breite sowohl, welche diese Versuche der Namens- und Worterklärung einnehmen, als auch wegen des zweideutigen Verhältnisses, in welchem sie zu dem übrigen Inhalte des Werkes stehen, getadelt, und kann auch in dieser Hinsicht nicht länger mit Plato verwechselt werden.

Entfernen wir die Etymologien, so schrumpft der Dialog auf sechszehn Kapitel zusammen. Um so leichter muß die Uebersicht dieses Restes und die Beantwortung der Frage sein, was denn den eigentlichen Inhalt, den Zweck und das Resultat daraus bilde. Die Meinungen darüber gehen gewaltig auseinander, und doch kann für den, welcher unbefangen den Dialog oder auch nur meine obige Inhaltsangabe liest, gar kein Zweifel darüber obwalten, daß es sich um die *ὀρθότης ὀνομάτων* handele. Dieß wird ja durch den ganzen Dialog hindurch Einem bis zum höchsten Ueberdruß wiederholt: man vergleiche p. 383 A. 384 D. 385 D. 391 A. B. C. 397 A. 400 D. E. 404 C. 411 A. 421 C. 422 B. C. D. 426 A. 427 D. 428 B. E. 432 B. 433 B. E. 435 A. C. 437 D. — Es kommt also nur darauf an, richtig zu verstehen, was mit diesem, wie schon oben bemerkt, aus dem Euthydem p. 277 E. entnommenen Begriff gemeint sei. Auch das ist nicht schwer, wenn man an die nähere Fragstellung denkt, daß es sich nämlich um den Gegensatz einer *φύσει* und einer *συνθήκῃ* (*νόμῳ* oder *ἔθει*) *ὀρθότης* handelt, und dazu nimmt, daß die Worte widerholt als Lehrmittel bezeichnet werden (p. 388 C. vgl. 390 E. 428 E, 435 D. u. s. w.): *ὀρθότης* kann nur die Beziehung ausdrücken sollen, welche zwischen Dingen und Worten dergestalt besteht, daß letztere erstere ausdrücken, darstellen, wiedergeben. Dieß ist denn auch p. 428 D. gesagt: *ὀνόματος ὀρθότης ἐστὶν αὕτη, ἥτις ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα·* (Vgl. p. 436 E. *τὴν οὐσίαν ἡμῖν σημαίνειν τὰ ὀνόματα*). P. 397 A. ist ein Gegensatz von *ὀρθότης* und

αὐτόματον angenommen. Das Thema des Dialogs würde also im Sinne des Verfassers sich etwa so ausdrücken lassen: Wenn die Worte so, wie sie einmal sind, gebildet wurden, und dazu dienen, uns über die Dinge zu verständigen, so fragt sich, ob diese Wortbildung von der Natur d. h. aus dem Wesen der Sache selbst stammt oder durch bloße Convenienz erfolgt ist? Von der Sprache überhaupt, was ich ausdrücklich gegenüber dieser ebenso oft gehörten, als unbegründeten Behauptung hervorheben möchte, handelt der Dialog also nicht, sondern nur von den Worten (ὀνόματα) d. h. den die Dinge bezeichnenden Nennwörtern, also nur von einem Theile ihres lexikalischen Theiles, über welche Einschränkung auch der Verfasser nicht im Unklaren ist, da er die Sprache oder Rede (λόγος) von deren Theilen, den ὀνόματα und ῥήματα wiederholt sehr genau unterscheidet (vgl. p. 387 C. τοῦ λέγειν μόριον τὸ ὀνομάζειν; und 431 B, wo die Rede als ξύνθεσις der ῥήματα und ὀνόματα definirt ist, ganz wie im Sophisten p. 262 dieselbe Unterscheidung, die von Plato zwischen ὀνόματα und ῥήματα noch nicht gemacht wird, vorkommt). Jene Fragestellung des Kratylos ist aber hergenommen von der berühmten Frage nach dem φύσει oder νόμῳ (ἔθει) δίκαιον, welche in der sokratischen Periode so viel ventilirt wurde und einen Hauptstreitpunkt zwischen Philosophie und Sophistik bildet, insofern erstere ein φύσει δίκαιον behauptete, letztere die Convenienz, das Recht des Stärkern u. s. w. als Princip des Rechts setzte, wie aus der Republik, dem Gorgias[16]) u. s. w. hinlänglich erhellt. Aber diese Frage als Analogie auf die Sprache, näher auf die ὀρθότης ὀνομάτων anwenden zu wollen, ist doch an sich schon ein so gewaltiger Fehler, daß wir ihn Plato nicht zutrauen dürfen. Denn die Worte der Sprache, wenn auch immer erst durch den Gebrauch lebendig, sind doch ein Gegebnes, Concretes, die Gerechtigkeit aber ein erst zu findendes ideelles Princip, wonach sich unser Handeln richten soll. Die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit ist daher eine der ethischen Speculation, die nach der „Richtigkeit der Benennungen" eine der theoretischen Grammatik. Solche moderne Kategorien aber wie „Sprachphilosophie", dürfen vollends darauf nicht angewendet werden: Plato selbst, der nur eine Philosophie kennt, die der Idee, würde sich um den empirischen Stoff der Sprache nur gekümmert haben, um davon aus zur Idee aufzusteigen, in welchem Sinne die Sprache vom Autor des Kratylos nicht in Betracht gezogen worden ist. Jene falsche Analogie also ist die verfehlte Grundlage des gesammten Raisonnements in unserm Dialoge, dessen Unklarheiten und Widersprüche eben daher stammen, daß der Gegensatz von φύσις und συνθήκη in Bezug auf die Sprache — kein Gegensatz ist. In Folge dieses Grundmangels wirft der Verfasser sich und seine Leser bald hiehin, bald dorthin,

16) p. 482 E. folgg. Hieran namentlich scheint der Kratylosautor anzuknüpfen.

ohne zu einem genügenden Abschluß gelangen zu können. Er beginnt mit der Bekämpfung der Thesis des Hermogenes, daß die Worte eine conventionelle Richtigkeit haben, aber indem er dieß thut, nimmt er doch einen νομοθέτης der Sprache an, sich desselben Terminus νόμος bedienend, der kurz vorher (p. 384 D.) ausgeschlossen worden war. Ja, im zweiten Theile sieht er sich sogar gezwungen, das Moment der Convenienz (ἔθος, ξυνθήκη) in Bezug auf die „Richtigkeit der Worte" mitzuzulassen (p. 434—435 C.). Aber wurde denn überhaupt im ersten Theile die hermogeneische Annahme der ξυνθήκη ὀρθότης hinlänglich widerlegt? Wir haben schon oben gesehen, daß dies keineswegs der Fall war, und daß der Verfasser, indem er die Wahrscheinlichkeit schlechter Worte und schlechter Wortkünstler annimmt, mit seiner Behauptung einer φύσει ὀρθότης sich selbst wiederspricht. Worin aber ferner jene Convenienz bestehen solle, wird wieder gar nicht gezeigt. Und wie in Bezug auf die Hauptthesis, verhält sich unser Verfasser auch in Absicht der mit unterlaufenden secundären Fragen nur schwankend. So geht er davon aus, die Sprache lehre uns die Dinge kennen und unterscheiden (vgl. oben p. 323): dieß wird im zweiten Theile wieder aufgenommen, aber zugleich so gewaltig eingeschränkt, daß nichts davon übrig bleibt. Es wird nämlich behauptet, die Erkenntniß der Dinge durch die Dinge sei viel besser als die durch die Sprache (p. 439 A.B.), zumal letztere, was so zu sagen der letzte Trumpf sein soll, auf einer ganz falschen Weltansicht ruhe. Freilich war vorher als einzig übrig bleibendes Auskunftsmittel die göttliche Abkunft der Sprache behauptet worden, aber auch dieß wird ja gleich darauf zurückgenommen (vgl. oben p. 327). Und wenn in einzelnen Fällen Worte für barbarischen Ursprungs erklärt worden sind (p. 401 A.), so bezeichnet dieß der Verfasser hinterher als eine alberne Ausflucht (p. 426 A.). War endlich als Ergebniß des etymologischen Theils, welches am Schluß widerum scharf hervortritt, die Ansicht, daß das heracleitische Princip der Sprachbildung als Basis gedient habe, bezeichnet worden, so wird auch dieß im zweiten Theile (p. 437) wieder bezweifelt, und die letzte Entscheidung darüber ausgesetzt. Man sieht also, daß der Verfasser des Dialogs immer eine seiner Behauptungen durch die andere aufzuheben liebt und gar keine feststehende Ueberzeugung über seinen Gegenstand, dem er also nicht gewachsen ist, gehabt zu haben scheint; es kann daher auch an andere, als negative Resultate des Gesprächs, nicht gedacht werden. In der That behauptet weder die φύσει ὀρθότης das Feld, noch die ξυνθήκη ὀρθότης, weder der Satz, daß die Worte Erkenntniß verleihen, noch auch die Lehre von der göttlichen Abkunft oder barbarischen Herkunft der Sprache, weder die Grundlegung der heracliteischen noch der entgegengesetzten Weltansicht. Der Verfasser scheint daher nach der Weise moderner Romanschriftsteller ganz ohne Plan, aufs Gerathewohl, gearbeitet zu haben, und hat seiner durch keinen Zweckbegriff geleiteten Ideenassociation es überlassen, von der vorhin

bezeichneten Fragstellung aus, mit welcher er beginnt, den Dialog weiter zu spinnen, indem er nur als den allgemeinen Rahmen desselben die beiden Unterredungen erst des Hermogenes, dann des Kratylos mit Sokrates einhält und der ersteren die Etymologien, auf die als etwas ganz Apartes er sich trotz aller Ironie viel zu Gute zu thun scheint, zuertheilt. Auch darin möchte man ihn einem schlechten Romanschriftsteller vergleichen, daß er, wie dieser, wenn ihm der Stoff ausgeht, am liebsten seine Personen die eine eines natürlichen die andere eines unnatürlichen Todes sterben läßt, um sie von der Bühne zu schaffen, so auch, wenn er über eine Behauptung nichts mehr zu sagen weiß, sie entweder einfach fallen läßt oder mit unzureichenden Gründen abfertigt, bis am Ende gar nichts Positives übrig geblieben ist. Seitdem freilich Schleiermacher ausgesprochen hatte, daß dasjenige, was er als Inhalt des Dialogs betrachtet, zu dem Tiefsinnigsten und Größten, das jemals über die Sprache ausgesprochen worden sei, gerechnet werden müsse[17]), haben sich die Interpreten abgemüht, einen positiven Ertrag des Gesprächs zu ermitteln, wobei die völlige Unbestimmtheit des Geschäfts die verschiedensten Meinungen zu Tage förderte. Im Allgemeinen bestand die Aufgabe darin, Platos ideale Anschauung auch im Kratylos wiederzufinden und das, was Plato über die Sprache entweder gedacht hatte oder der Wahrscheinlichkeit nach wenigstens hätte denken können, aus dem Dialog herauszuerklären. Ohne mich nun auf die Kritik der verschiedenen Ansichten, welche bei diesen Erklärungsversuchen vorkommen, im Einzelnen einlassen zu wollen, werde ich mich zu zeigen bemühen, daß die Ansicht des Kratylosverfassers über die Sprache und die Erkenntniß überhaupt von der Ansicht, welche darüber bei Plato theils sich findet, theils vorausgesetzt werden muß, himmelweit verschieden ist.

Das Vorkommen der Ideenlehre in unserm Dialoge, welche einmal zur Erklärung des Wesens der Sprache (p. 389 B folgg.), das anderemal als kritisches Mittel gegen den Heracliteismus gebraucht wird (p. 439 C. E.), läßt zwar vermuthen, daß der Verfasser desselben auf dem ontologischen Standpunkt Platos sich befinde, aber näher zugesehen ist dieß keineswegs der Fall. Denn die Annahme der Ideenlehre hindert den Kratylosautor nicht, dem gewöhnlichen Realismus zu huldigen: ein Verhältniß, welches wieder dem im Sophistes obwaltenden analog ist. Durch den ganzen Kratylos, von Anfang bis Ende, dient der Ausdruck *τὰ ὄντα*, gleichbedeutend mit *τὰ πράγματα*, ausschließlich zur Bezeichnung der materiellen Dinge[18]). Einmal kommt

17) Einleitung p. 11.

18) z. B. p. 385 A. *ὁτιοῦν τῶν ὄντων, οἷον ὁ νῦν καλοῦμεν ἄνθρωπον*, wo nicht etwa von der Idee des Menschen die Rede ist. P. 387 A. *ἐάν τι ἐπιχειρήσωμεν ἡμεῖς τῶν ὄντων τέμνειν.* P. 402 A. *ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει* (Heraclit ist gemeint). P. 413 B. *ὁ ἥλιος*

es auch vor, daß sogar die Handlungen als ἕν τι εἶδος τῶν ὄντων bezeichnet werden (p. 386 E.). Wenn behauptet worden ist, das Resultat des Kratylos bestehe in der Lehre, daß dem Worte die Beziehung auf einen „übersinnlichen Begriff" d. h. die platonische Idee, zu Grunde liege, so muß dieß im Hinblick auf die bestimmtesten Erklärungen des Dialogs geleugnet werden. Durchweg wird im Kratylos das Wort als Ausdruck, Bild und Nachahmung der sinnlichen Wirklichkeit gefaßt [19]), während freilich zu Anfang (p. 389 C.) ein schwacher Versuch gemacht worden war, die plat. Ideenlehre mit der Sprachschöpfung in Zusammenhang zu bringen, was aber dem Verfasser nicht gelingen konnte, weil er sich über das Verhältniß der Idee zur Sinnlichkeit nicht klar geworden ist. Statt nämlich, wie in Platos Sinne gewesen wäre, nur eine Idee des Wortes (ὄνομα) anzunehmen, erlaubt er sich (p. 390 E) ein φύσει ὄνομα ὂν ἑκάστῳ anzunehmen, also eine ideale oder begriffliche oder naturbestimmte Benennung jedes Dinges, wodurch die Idee des Wortes (αὐτὸ ἐκεῖνο, ὅ ἔστι ὄνομα p. 389 D.) gleich vervielfältigt erscheint. Es hat ihm der Terminus φύσει mit seiner Doppelsinnigkeit dazu Veranlassung gegeben, insofern φύσει ὄνομα einmal die Idee des Wortes (nach Rep. X p. 597 B) bezeichnen kann, dann wiederum eine Naturbestimmtheit der wirklichen Worte; den Uebergang von dem Einen zum Andern macht er durch ein quasidialectisches Verfahren, bei dem herauskommt, daß jeder Künstler auf das Urbild sehend die ὄργανα der Idee gemäß ausprägt, also auch der Sprachkünstler die Worte nach ihrer natürlichen (idealen) Beschaffenheit: ein Verfahren, dessen Unzulässigkeit ich schon oben angemerkt habe (p. 332—333). Aber von diesem Beginnen lenkt der Verfasser sehr bald zu dem wie gesagt seine Ansicht von den Worten characterisirenden Standpunkt ein, einen Parallelismus derselben mit der materiellen Welt zu statuiren, unter welcher Voraussetzung ja auch allein seine Kritik des Heracliteismus als Princips der Sprachbildung einen Sinn erhält. Die Worte, ja die Sylben und Buchstaben sind ihm nachahmende Repräsentanten der

ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα. Vgl. p. 413 E (vgl. p. 415) p. 416 B. 421 B. 423 D. 435 D. E. 436 E. 438 B. vgl. eb. E. Nur einmal p. 440 B. kann man das ἕν ἕκαστον τῶν ὄντων so fassen, daß τὰ ὄντα die Ideenwelt ist. Aber gleich nachher (C) sind τὰ ὄντα wieder die Dinge und heißen auch in demselben Satz πράγματα und χρήματα.

19) Vgl. p. 385 A. — P. 428 D.: ὀνόματος ὀρθότης ἐστὶν αὕτη, ἥτις ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα. P. 430 A.: τὸ ὄνομα μίμημά τι τοῦ πράγματος (vgl. eb. B. C. D.). P. 434 A.: εἴπερ ἔσται τὸ ὄνομα ὅμοιον τῷ πράγματι, ἀναγκαῖον πεφυκέναι — τὰ στοιχεῖα ὅμοια τοῖς πράγμασι, ἐξ ὧν τὰ πρῶτα ὀνόματά τις ξυνθήσει — welchen Satz Schleiermacher eben zu dem Tiefsinnigsten und Größesten rechnet, was jemals über die Sprache ist ausgesprochen worden. Pag. 435 D: τὸ ὄνομά ἐστιν οἷόν περ τὸ πρᾶγμα (vgl. p. 436 A. B.) p. 438 B. vgl. p. 438 E. 439 B.

Welt, ihrer sinnlich vernehmbaren Substanzen (*πράγματα* oder *ὄντα*) und Zustände, so daß bei der Wortbildung die Voraussetzung der allgemeinen Veränderlichkeit die entgegengesetzte Behauptung der allgemeinen Ruhe überwogen haben soll (p. 437 A. C. vgl. p. 439 C.). Sehen wir uns nun nach Platos Ansicht von der Sprache um, so finden wir begreiflicher Weise etwas ganz Anderes. Begreiflicher Weise: denn wenn die Sprache das Kleid des Geistes, der Ausdruck des Denkens ist — das Denken aber nach Plato nicht sowohl die materielle, als die ideelle Welt zum Inhalt hat, so wird er seinem philosophischen Standpunkt gemäß in der Sprache, ich meine in den wortgeformten Begriffen, das Allgemeine premiren, wie der Kratylosverfasser darin das Moment der Besonderheit, der Ebenbildlichkeit im Verhältniß zum sinnlichen Dinge, festhält. Wenn Platos Untersuchung immer auf die Idee geht, während der Kratylosautor auf die concrete Erscheinung der Sprache sein Augenmerk richtet, was unplatonisch genannt werden muß, so gilt daher für Plato in Bezug auf die Sprache gleich folgende Frage: Ist die Idee mehr in der Sprache oder mehr in der materiellen Wirklichkeit ausgedrückt. Die Antwort dazu finden wir im Phädo, einem der reifsten und spätesten Producte der platonischen Muse. Dort flieht der plat. Sokrates nach vollbrachter Kritik der Naturphilosophie aus der Sinnlichkeit zu den Worten (*εἰς τοὺς λόγους*), da er in ihnen mehr des Seienden findet, als in den äußeren Thatsachen (*οὐ γὰρ πάνυ ξυγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις* p. 100 A.). Und dieß ist nicht etwa eine einzelne, vorübergehende Aeußerung, nein, Jeder, welcher Plato kennt, weiß, daß das *ἐν λόγοις σκοπεῖν*, *ἐν λόγοις διατρίβειν* recht eigentlich sein Standpunkt ist. Der Kratylosautor aber tadelt, was er von Aristoteles gelernt haben mag, diese *ἐν λόγοις σκέψις* ausdrücklich, er will die Dinge durch sie selbst erkannt haben (*αὐτὰ ἐξ αὑτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον πολὺ μᾶλλον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων* 409 B), uns doch nichts anderes bedeuten kann, als durch die sinnliche Wahrnehmung. Ihm ist die Sprache ein unvollkommnes Bild der „Wirklichkeit"; man thut daher seiner Meinung nach besser, die Wirklichkeit gleich als solche aufzufassen[20]) — worin ja eine gewisse Wahrheit, aber nur durchaus nichts Platonisches liegt. Bei Plato finden wir noch nicht die reflectirende Unterscheidung von Denken und Sprechen zu Gunsten der Erkenntniß aus sinnlichen Wahrnehmung, ihm sind *ἐπιστήμη* und *λόγος* oder *λόγοι* überall identisch; im Timäus (p. 47 C.) erscheint daher der *λόγος* als eine uns verliehene göttliche Gabe, um damit zur Ideenwelt, zur Anschauung des Göttlichen zu gelangen, und es dürfte ganz in Platos Sinne geschehen sein, daß man *λόγος* den subjectiven Ausdruck des objectiven *εἶδος*, die Repräsentation der Idee im Bewußtsein, genannt

20) p. 439 A. B.

hat. Gegenüber diesem idealen Standpunkt der Sprachauffassung bei Plato erscheint unser Verfasser des Kratylos von der Kritik über die Sprache wie angekränkelt — der süße Glaube an ihre Gültigkeit als Erkenntnißmittel ist dahin, und so gehen denn in seinem Kopfe die Theorie über die Naturbestimmtheit, den conventionellen Ursprung, die göttliche Abkunft, vielleicht auch das Barbarische und Alterthümliche derselben bunt durcheinander. Hatte Aristoteles aber gesagt, daß der wahre λόγος die πράγματα, wie sie sind, darstelle, so schließt unser Autor daraus, daß die Bestandtheile des λόγος, die Worte, dieß auch thun müssen und geht kühn genug so weit, dasselbe auf die ersten Bestandtheile der Worte, die Buchstaben, auszudehnen. Aber da er in der Praxis, bei näherer Durchführung dieser Sätze, Schwierigkeiten sich erheben sieht, welche ihn bald an dem vorausgesetzten Parallelismus von Sache und Wort, Wirklichkeit und Sprache irre machen, so zieht er sich wieder als auf das Sicherste dahin zurück, der Sprache als Erkenntnißmittel überhaupt jeden Werth, wenigstens jede Zuverlässigkeit abzusprechen, womit er sich denn zu Plato in einen diametralen Gegensatz gestellt hat.

Je weiter auf diese Weise der Kratylos von der speculativen Eigenthümlichkeit Platos sich entfernt, desto enger schließt er sich doch wieder mit seiner Nachahmung an Plato, besonders an dessen Theätet an, welcher Dialog, als ein fruchtbarer Boden, die ihn umgebenden Parasitengewächse, zunächst Kratylos und Sophistes, hat speisen müssen. Ob freilich der absonderliche Gedanke, einen Heracliteer die Lehre von der φύσει ὀρθότης ὀνομάτων vertreten zu lassen, an einer Stelle des Theätet sein genügendes Motiv finde, will ich nicht bestimmt behaupten, sondern nur als Conjectur, weil ich nicht Besseres finden konnte, hersetzen. Theät. p. 180 B. heißt es von den Heracliteern: εὖ πάνυ φυλάττουσι τὸ μηδὲν βέβαιον ἐᾶν εἶναι μήτ' ἐν λόγῳ μήτ' ἐν ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς ἡγούμενοι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, αὐτὸ στάσιμον εἶναι. Vielleicht verstand der Verfasser des Kratylos dieses. αὐτὸ στάσιμον εἶναι besonders vom λόγος als sprachlichen Ausdruck und machte daraus seine φύσει ὀρθότης ὀνομάτων, während Plato freilich, wie schon Heindorf richtig bemerkt, es auf das βέβαιον des Denkens überhaupt bezogen haben und dadurch ausdrücken will, daß auch das βέβαιον der Erkenntniß von den Heracliteern nicht geduldet würde, weil es als ein Festes oder Beständiges, ein στάσιμον, dem allgemeinen Fluß, ihrem Princip, zuwiderzulaufen scheine und daher von ihnen ausgemärzt werden müsse [21]). Doch sei dem, wie ihm wolle, mag der Verfasser die von ihm angenommene Sprachtheorie der Heracliteer sich durch falsche Interpretation des

21) Die mir zu Gebote stehenden deutschen Uebersetzungen dieser Stelle sind ungenügend, die eine gradezu falsch.

Theätet verschafft, oder rein ausgedacht, oder wie Deuschle will, durch Tradition erfahren haben, so hat er doch in anderen Beziehungen jenen platonischen Dialog stark genug geplündert. Gleich im vierten Kapitel zieht er (p 386) den bekannten im Theätet, wo er recht eigentlich hingehört, durchgesprochenen Satz des Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* herbei, obgleich derselbe, da er ja nur ein Erkenntnißprincip sein soll und mit der Sprache ob solcher gar nichts zu thun hat, nicht in den Kratylos paßt. Im Theätet wird aus dem Protagoreischen Satze richtig der Individualismus des Erkennens und Urtheilens gefolgert: *τὸ ἀεὶ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ δοκεῖ*; wenn es dem entsprechend nun im Kratylus heißt: *ὅ ἄν ἄρα ἕκαστος φῇ τῷ ὄνομα εἶναι τοῦτο ἔστιν ἑκάστῳ ὄνομα*, so hat dieß als Kritik gegen den Hermogenes gar keinen rechten Sinn, weil an einen solchen Individualismus der Rede von Hermogenes gar nicht gedacht worden war, welcher vielmehr die den puren Individualismus direct ausschließende *ξυνθήκη* vertritt. Daß die *ἀλήθεια* des Protagoras nicht minder ungehörig zu wiederholten Witzen aus dem Theätet herbeizogen worden ist, wurde schon oben bemerkt. Kallias als Schüler des Protagoras kommt gleichfalls daher. Wenn dann die Autorität des Homer im Theätet herbeigezogen wird, um die Bezeugung des heracliteischen Flusses aus der alten Götterlehre zu liefern [22]), — ein geistreicher Stich auf die schlechte Manier, Philosopheme ungehöriger Weise mit dem Volksglauben zusammen zu bringen — so kann auch unser Verfasser nicht umhin, Homers Autorität zu citiren (p. 391 D.), ohne freilich der Sache gleich die entschieden ironische Wendung zu geben, welche sie nachher wie von selbst annimmt. Und später muß Homer noch einmal neben Heraclit citirt werden (p. 402 A.), damit der Parallelismus mit dem Theätet vollständig sei. Aber außer solchen Aeußerlichkeiten, deren sich wohl noch mehr anführen ließen, erstreckt sich die Nachahmung des letzteren Werkes sehr ins Innere und Principielle, besonders des letzten Theiles von p. 201 an, wo die Beziehungen mitunter wie mit Händen zu greifen sind. In diesem Theile des die Frage vom Wissen polemisch behandelnden Theätets gilt es nämlich die Untersuchung der antisthenischen Thesis [23]), wonach das Wissen die „richtige Vorstellung mit Worterklärung" (*μετὰ λόγου*) sei, und da vorher die „richtige Vorstellung" schon behandelt und abgewiesen war, so bezieht sich hier Plato's Kritik eben auf die Worterklärung (*λόγος*), ob diese als Ausdruck der richtigen Vorstellung für Wissen erklärt werden könne. Antisthenes hatte seiner Definition die nähere Erklärung hinzugefügt, daß zwar die einfachen Elemente nicht Gegenstand des sprachlich vermittelten Verständnisses

22) P. 152 E p. 179 E.

23) Daß die Polemik gegen Antisthenes gerichtet sei, ergiebt sich durch Vergleich von Arist. Metaphys. H c. 3 p. 1043 B. 23.

sein könnten, wohl aber deren Verbindungen (*τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δὲ, τὰς δὲ συλλαβὰς γνωστάς τε καὶ ῥητὰς καὶ ἀληθεῖ δόξῃ δοξαστάς*). An diesen Satz knüpft Plato zunächst an, und indem er *στοιχεῖα* und *συλλαβαὶ* beispielsweise in grammatischem Sinne nimmt, weist er nach (p. 201 C.—206 C.), daß, wenn einer die Sylben (d. h. die Verbindung von Elementen) für erkennbar erklärt, er auch die Buchstaben als deren einzelne Elemente für erkennbar halten müsse. Es versteht sich, daß dieser ganze Beweis im polemischen Interesse ex hypothesi erfolgt, d. h. von der durch Antisthenes gemachten Annahme der Erkennbarkeit der Sylben ausgeht: unser Kratylosautor nimmt nun aber Platos Argumentation in der Art für baare Münze, daß er in seinem Gespräche von den Worten als Sacherklärungen auf deren einfache Elemente, die Buchstaben, zurückgehen zu müssen glaubt, um den Parallelismus der Sprache mit der Wirklichkeit, die *ὀρθότης*, nachzuweisen: ein Versuch, wozu ihm im Näheren Platos weitere Untersuchung über den *λόγος* (206 E.—208 B.) die Hand reicht. Der *λόγος* konnte nämlich im antisthenischen Sinne unter Anderm auch die Darlegung der einzelnen Elemente sein: daher Plato sich des Beispieles der Namen seiner Unterredner, Theätetos und Theodoros bedient, um zu fragen, ob man sie kenne, wenn man das TH, E u. s. w. kenne, das diese Namen bildet. Zwar hat diese Wendung für Plato ein nur negatives Resultat, aber der Kratylosverfasser benutzt sie doch, weil er auch dem negativen Resultate zuletzt gerecht zu werden trachtet, freilich wieder in anderm Sinne als Plato. Denn wenn dieser auch die dritte Definition wiederlegt, welche man vom *λόγος* im antisthenischen Sinne geben konnte, daß er nämlich die Angabe des specifischen Unterschiedes sei, (*ἡ τῆς διαφορότητος ἑρμηνεία* p. 209 A.) und dadurch zu dem Schluß gelangt, daß die Worterklärung (*λόγος*) ohne vorheriges Wissen überhaupt nicht das Wissen sei, so benutzt unser Kratylosautor dieß mißverständlich wieder so, daß er die Sprache oder in der von ihm angenommenen Einengung die Worte (*ὀνόματα*), überhaupt nicht zur 'Erlernung und Auffindung der Dinge' (p. 438 B. folgg.) geeignet sein läßt. Plato sagt Alles, was er in diesem Theile des Theätet vorbringt, wie bemerkt im polemischen Interesse gegen die These des Antisthenes; er nimmt daher *λόγος* in dessen, nicht in seinem Sinne, denn *λόγος* in seinem Sinne, als Verdollmetschung der Idee, ist allerdings damit Ausdruck des Wissens, wie er es uns auch zuruft p. 202 D: *τίς γὰρ ἂν καὶ ἔτι ἐπιστήμη εἴη χωρὶς τοῦ λόγου;* er kämpft nur dagegen, daß man mit Antisthenes den sprachlichen Ausdruck als solchen, diese conditio sine qua non oder negative Bedingung des Wissens, zum positiven Grunde desselben macht, der doch die Idee ist — unser Kratylosautor legt sich dagegen die Sache so zurecht, daß er einerseits auf Platos vermeintliche Autorität hin eine allgemeine Verdammniß der Erkenntniß durch Sprache aussprechen zu dürfen glaubt,

andrerseits doch wieder, da er einmal von den Worten handelt, die auf die Sprache bezüglichen Bemerkungen des platonischen Sokrates im Theätet auf seinen Sokrates überträgt, um daraus eine Theorie der Wortbildung zu machen. Wir finden daher die beiden Gesichtspunkte, welche der letzte Theil des Theätet in der Betrachtung des antistheni-schen λόγος aufstellt, zuerst: Rückgang auf die Sylben und Elemente, und sodann die Ansicht vom λόγος als εἴδωλον der Wirklichkeit, durchaus im Kratylos wieder, aber nicht nur falsch, sondern wie es bei der Nachahmung zu gehen pflegt, auch verbreiternd angewandt. Nicht nur die Lösung der Rede in Worte, der Worte in Sylben, der Sylben in Buchstaben tischt unser Verfasser uns immer wieder auf, sondern auch den angeblichen Parallelismus von Ding und Wort, Wirklichkeit und Sprache, ohne daß beide ineinandergeschlungene Gesichtspunkte jemals zur Klarheit erhoben würden [24]). Wenn endlich der Theätet ganz negativ zu schließen scheint, aber auch nur scheint, so glaubt sich der Kratylosverfasser ein Gleiches zu thun berechtigt. Aber im Theätet sind Fingerzeige genug auf die Ideenwelt gegeben [25]), seine dialektische Polemik ist nur die Aufhebung des Falschen und Ungenügenden der Erkenntnißtheorie und selbst die negative Spitze des Schlusses nur gegen die Afterweisheit gerichtet (*οὐδέ τι οἰδα ὧν οἱ ἄλλοι, ὅσοι μεγάλοι καὶ θαυμάσιοι ἄνδρες εἰσί τε καὶ γεγόνασι*, vgl. p. 151 B.); der Kratylos weist uns dagegen, nachdem er die Erkenntniß durch die Worte abgelehnt hat, auf die Erkenntniß der Dinge durch sie selbst hin, womit keine andere als die sinnlich-erfahrungsmäßige gemeint sein kann [26]). Plato steigt also im Theätet von der *αἴσθησις* durch die *δόξα* zum *λόγος*, uns vor dem falschverstandenen, antistheni-schen *λόγος*, der uns nur wieder zur *δόξα* zurückführt, warnend und im rechten *λόγος* die *ἐπιστήμη* andeutend — der Kratylosautor sinkt vom *λό-γος* zur *αἴσθησις* als Erkenntnißprincip zurück. Beide setzen als nothwendig der Rede vorausgehend das Wissen (Theät. p. 208 C. folgg. Kratyl. p. 438 A. folgg.), Plato das Wissen als Anschauung der Idee, der Kratylosverfasser als sinnliche Erfahrung.

Wer diesen Icarismus des Letzteren durchschaut hat, braucht nicht noch auf andere Züge der Nachahmung mit vielen Worten hin-

24) Jenes besonders p. 385 B. 389 D. 390 E. 422 A. B. 423 E. 424 B.—E. u. s. w. 431 C. D. E. 433 B.; dieses p. 388 D. 390 E. 423 B. 424 B. 430 A. B. 431 D. 432 D. E. folgg. 435 C. D. p. 439 A., an welcher letzteren Stelle denn auch ein *πολλάκις ὁμολογήσαμεν* steht.

25) Ich erinnere in dieser Beziehung nur an p. 476 E. *παραδειγμά-των, ὦ φίλε, ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου* etc. Vgl. p. 152 C. *Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστι καὶ ἀψευδὲς, ὡς ἐπιστήμη οὖσα.* Sodann p. 185 D. E.

26) Dieses ergibt sich auch aus der Definition der *ἀλήθεια* (p. 438 D. 439 A.), die zu Anfang vorkam (p. 385 B.).

gewiesen zu werden, z. B. die Benutzung der Auseinandersetzung Theät. p. 187 D., daß den Irrthum zu erklären schwierig sei und der Definition desselben (vgl. Kratylus p. 429 D.) [27]); die Uebertragung des Zahlenbeispiels (p. 154 C. vgl. 432 A. B.) u. s. w. Nur die Art, wie die Kritik des Heracliteismus im Kratylos verwerthet worden ist, bedarf noch einer besondern Bemerkung. Im Theätet gilt es, den Satz des Heraclit, daß Alles fließe, nicht etwa überhaupt, sondern nur in seiner Ausschließlichkeit, und insbesondere in seiner Ausdehnung auf die Erkenntnißlehre, die nicht von dem alten Ephesier selbst, sondern erst von seinen Nachfolgern, zum Theil Zeitgenossen Platos, gemacht worden war, zu widerlegen. Plato leugnet den Satz des Heraclit in seiner Anwendung auf die Sinnlichkeit gar nicht, erkennt ihn vielmehr ausdrücklich an, was freilich im Theätet, der ja nur die Lehre vom Wissen behandelt, nicht hervortritt. Der Kratylosautor dagegen geht wieder über Plato hinaus, indem er einmal aus dessen Aeußerungen herauszuklauben versteht, daß der Heracliteismus der Sprachbildung zu Grunde liege und zweitens, daß er schlechthin verwerflich sei. Für jenes ist der Anknüpfungspunkt in der schönen Darstellung jener Denkweise bei Plato (p. 156 C. folgg.) gegeben, wenn es darin heißt: *τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ· τὸ δ' οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι ξυγχωρεῖν οὔτε του οὔτ' ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ' ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἱστῇ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα· ὡς ἐάν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ, εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν.* Man thut unserm Kratylosverfasser nach obigen Auseinandersetzungen wohl nicht zu viel, wenn man ihm zutraut, daß er hieraus seine Behauptung, wonach der Heracliteismus der Sprachbildung gedient haben soll, abstrahirt habe. Seine Verwerfung ferner des Heracliteismus geht besonders aus dem Schlußkapitel hervor, wo der Kern des Arguments, des allerdings ganz platonischen, aus dem Theätet gewonnenen Arguments darin besteht, daß er eine *γνῶσις* statuirt, welche es unmöglich macht, daß „*πάντα χρήματα μεταπίπτει καὶ μηδὲν μένει*". Plato folgert bekanntlich daraus eine transcendente Ideenlehre, indem er mit Heraclit die Sinnlichkeit weiterfließen läßt, — *ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβε*, sagt Aristoteles Metaphys. p. 987 A. 34 von ihm — unser Verfasser aber scheint geneigt, wenn man sein Raisonnement übersieht, besonders p. 440 C. D., den Heracliteismus auch in Hinsicht der sinnlichen Welt ganz fallen zu lassen. Hat sich hierbei der kratyleische Sokrates überhaupt Etwas gedacht, was ich freilich durchaus nicht verbürgen will, so muß bei ihm die Annahme der Atomentheorie vorausgesetzt werden, da nur durch sie aus dem heracliteischen Fluß

27) Vgl. auch Euthydem p. 286 C.

der sinnlich wahrnehmbaren Dinge herauszukommen ist — welche Annahme aber weder dem historischen, noch dem platonischen Sokrates zugeschrieben werden darf.

Keineswegs sind jedoch die im Kratylos vorkommenden Nachahmungen Platos auf den Theätet als alleinige Quelle beschränkt. Besonders characteristisch erscheint mir die Benutzung einer bekannten Stelle des Gorgias, in der Sokrates gegen Kallikles mit deutlicher Ironie [28]) die Reden eines Weisen d. h. Sophisten anführt, daß wir „jetzt schon todt sind und unser Leiblein ein Grabstein" (*σῶμα σῆμα*). Daraus macht der Kratylosautor folgende Diatribe: *τὸ σῶμα — σῆμα τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὖ τοὐτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνῃ ἡ ψυχή, καὶ ταύτῃ σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι· δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι· τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν ἵνα σώζηται, δερμωτηρίου εἰκόνα* u. s. w. [29]). Man sieht, aus dem plat. Sophisten, *τις τῶν σοφῶν*, welcher sich in Wortspielen *σῶμα σῆμα, πίθος — πιθανὸς* ergeht, sind hier Orphiker geworden [30]). Fährt aber im Gorgias jener Sophist fort, auch das Wortspiel *Ἅιδης — ἀειδὲς* zu gebrauchen, so erlaubt sich hier unser Autor eine Abweichung: er verwirft diese Etymologie (die Plato in dem tiefern Sinne, daß er unter *ἀειδὲς* die Ideenwelt versteht, Phaedo 80 D. 81 annimmt), um aus dem *Ἅιδης* mit vielem Wortschwall einen *τὰ καλὰ ἀεὶ εἰδὼς* zu machen [31]), wobei er sich aber doch wieder mit dem: „*ὁ θεὸς οὗτος τέλεος σοφιστὴς*" auf einer Nachahmung ertappen läßt, da er diesen Titel dem Eros des Symposiums (p. 203 D.), welchem er ganz anders steht, entnommen hat. Oder will man diese Coincidenz für einen Zufall halten, die sich noch dazu auf die Erklärung des Erosnamens selbst ausdehnt p. 389 D.? Ists auch eine zufällige Coincidenz, daß im Kratylos von der Sonne gesagt wird: *ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα*, was im Theätet p. 153 C. D. ebenso vorkommt, und daß der kratyleische Sokrates, nachdem er sich beim Anaxagoras hat Raths erholen wollen, in noch größerer Verlegenheit ist als vorher (p. 413 C.) gerade so, wie dies der platonische Sokrates im Phädo (p. 90 B.) nach Consultation desselben Anaxagoras ist? Mir wenigstens scheint diese ganze Stelle die deutlichen Spuren der Nachahmung jener vielbesprochenen und wie es scheint, schon im Alterthum berühmten Darstellung im Phädo zu tragen. Als in der Dispu-

28) Bonitz plat. Studien I. p. 17 Anm. Vgl. mein Büchlein: die angebliche Schriftstellerei des Philolaus u. s. w. p. 6—8.

29) p. 400 B. C.

30) Auf eine Nachahmung der Stelle des Gorgias p. 506 A. (vgl. 509 A) — B. deuten die Kratylusstellen p. 391 A. und p. 397 A; der p. 482 E. ff. entspricht die Fragstellung des Kratylos p. 383—384 u. s. w.

31) p. 403 A. — p. 404 A.

tation des Sokrates mit Kratylos dieser die Möglichkeit des Irrthums leugnet (diese Stelle ist wieder eine Nachahmung von Theät. p. 187 C. ff.), bedient er sich der Redensart, daß, wenn Jemand eine Namensverwechslung mache, er dieß als ein bloßes *ψοφεῖν* bezeichnen müsse, *ὥσπερ ἂν εἴ τις χαλκεῖον κινήσειε κρούσας* (p. 430 A.). Das *ψοφεῖν* kommt aus dem Theätet p. 263 B., wo es gleichfalls von der Bedeutungslosigkeit, hier des Buchstabens *σ*, gesagt wird; das *χαλκεῖον* ist aber aus Protagoras p. 329 A. entlehnt, wo es gleichfalls von leerem Wortschwall, aber unendlich passender, gebraucht war. Wenn in der Republ. p. 488. 489 A. der wahre Philosoph und Staatslenker in einem nachher oft gebrauchten schönen Gleichniß mit dem Steuermann verglichen ist, den die unverständigen Mitschiffenden als *μετεωροσκόπος τις καὶ ἀδολέσχης* — dieß ist zugleich der schneidenste Hohn auf gegen die Sokrates gerichteten Anklagen der Komiker und Denunzianten — bezeichnen, so findet sich unser Kratylosverfasser gemüßigt, eben diesen Ausdruck und zwar in höchst wunderlicher Weise anzuwenden. Sein Sokrates muß sich gegen Hermogenes über die Ableitung des Namens der Hestia verlegen stellen und als auch dieser die Etymologie nicht leicht findet, die befremdlichen Worten sagen: *κινδυνεύουσι γοῦν, ὦ γαθὲ Ἑρμόγενες, οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχαι τινές*[32]). Wenn hier das „*οὐ φαῦλοι*“ nicht ironisch ist, kann doch auch „*μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχαι τινές*“ nicht tadelnd sein; ist aber letzteres tadelnd gemeint, wie es am Ende gemeint sein muß, was ist dann mit dem *οὐ φαῦλοι* anzufangen? Man sieht die ungeschickte Benutzung fremden Gutes, zumal *μετεωρολόγοι* von den Worterfindern, die sonst als Gesetzgeber, Künstler, höhere Wesen u. s. w. im Dialog figuriren, wenigstens hier bei der *Ἑστία* gar nicht gesagt werden kann. Auch daß von der Hestia angefangen wird beim Etymologisiren (ebend.), scheint durch nichts als eine sehr auffallende Benutzung des im Euthyphron p. 3 A. vorkommenden Sprüchwortes *ἀφ' ἑστίας ἄρχεσθαι* erklärlich zu sein, wie die Herbeiziehung der Person des Euthyphron aus dem gleichnamigen Gespräche schon oben besprochen wurde. Als weitere Benutzung dieses Euthyphron muß es gelten, daß Sokrates in ganz ähnlichen Wendungen wie dort, sich zum Schüler des Kratylos machen zu wollen erklärt, was selbst auch in ironischem Sinne, der wenigstens im Euthyphron anzunehmen ist, wenig passend erscheint[33]). Auch einzelne auf-

32) P. 401 B. Vgl. 390 D.: *οὐ φαῦλον ἡ τοῦ ὀνόματος θέσις οὐδὲ φαύλων ἀνδρῶν οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων.*

33) P. 428 B. sagt Sokrates, nachdem er Kratylos' Beschäftigung mit der *ὀρθότης ὀνομάτων* hervorgehoben: *ἐὰν οὖν λέγῃς τι κάλλιον, ἵνα τῶν μαθητῶν περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων καὶ ἐμὲ γράφου.* Kratylos bestätigt seine Wissenschaft, aber bedauert Sokrates nicht zum Schüler machen

fallende Redensarten haben beide unechte Dialoge gemein, wie das *πόῤῥω σοφίας ἐλαύνειν* (p. 4 B. vgl. Kratyl. p. 410 E.) [34]). So darf denn auch das *χαλεπὰ τὰ καλὰ* aus Platos Republik nicht fehlen (p. 384 B.), welches auch der Verfasser des Hippias major (p. 304 E.) entlehnt hat. Findet sich endlich die *ὀρθότης ὀνομάτων*, der Grundbegriff unseres Gesprächs, im Euthydem vor (p. 277 E.), so wird auch die Erwähnung dieses Sophisten (p. 386 D.) als Urhebers eines Sophismas (*πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί*) aus eben diesem Dialoge Euthydem, welcher denselben Satz, nur schärfer gefaßt, enthält (p. 294 E. folgg.) stammen [35]).

Beziehungen auf Aristoteles lassen sich im Kratylos viel geringere entdecken, als im Sophistes. Der Satz: *οὗτος* (*ὁ λόγος*) *ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθὴς· ὃς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστι, ψευδὴς* (p. 385 B.), ist zu allgemein, um als eine Benutzung des bekannten aristotelischen Ausdruckes zu gelten, mit dem er freilich außerordentlich genau stimmt; dagegen deuten die Ausdrücke *ἀπόφασις* [36]) und *συλλογισμὸς* [37]) auf eine solche. Versteckere Beziehungen auf die aristotelischen Kategorien könnte man zuerst in dem Ausdruck *πρὸς ἡμᾶς* (p. 387 D.) finden, der, wenn der Zusammenhang in Betracht gezogen wird, an dessen *πρός τι* erinnert; p. 432 A. wird ein Uebergang vom *ποσὸν* zum *ποιὸν* gemacht, wie ein solcher auch von Bonitz im Sophistes angemerkt worden ist [38]). Mehr Gewicht dürfte auf die Stelle p. 436 D. zu legen sein, wo das Princip der demonstrativen Methode nach Aristoteles in sehr prägnanter Weise geltend gemacht wird, wie zugleich auch das Unplatonische dabei stark in die Augen fällt.

zu können, weil er schon ebenso, wie er selbst sich ausgelassen (*καὶ ἐμοὶ σύ ὦ Σώκρατες, ἐπιεικῶς φαίνει κατὰ νοῦν χρησμῳδεῖν, εἴτε παρ' Εὐθύφρονος ἐπίπνους γενόμενος εἴτε καὶ ἄλλη τις Μοῦσα πάλαι σε ἐνοῦσα ἐλελήθει.* Behandeln hier Beide sich mit wechselseitiger Ironie oder nur Einer den Andern? Ich weiß es nicht, aber eins weiß ich, daß weder dieses platonisch sein kann, noch jenes.

34) Nachgeahmt der im Gorgias vorkommenden und dort sehr passenden Phrase: *πόῤῥω ἀεὶ φιλοσοφίας ἐλαύνειν* (p. 436 A.).

35) Der unmittelbar vorhergegangene Gedanke (p. 386 C.), daß nach Protagoras *οὐδεὶς τοῦ ἑτέρου φρονιμώτερος εἴη*, kann zwar als abkürzende Benutzung des im Theät. p. 161 Verhandelten betrachtet werden, wird aber aus Euthydem (p. 294—295) stammen, in dessen Sophismen (p. 286 C.) unser Kratylosautor auch die „Unmöglichkeit" grade des Irrthumes wiederfand (p. 386 C. folgg.).

36) p. 426 D. Derselbe unplatonische Ausdruck begegnet uns im Sophistes einigemale (p. 257 C. 263 E. 287 B.).

37) Im Theätet hat *συλλογισμὸς* die specifisch aristotelische Bedeutung noch nicht, welche ihm der Verfasser des Kratylos p. 412 A. zu geben scheint. Sonst kommt das Wort nicht wieder in den plat. und pseudoplat. Schriften vor.

In sprachlicher Hinsicht bieten sich, was ich schließlich nur mit wenigen Worten bemerken will, mancherlei Mängel. Ausdrücke wie: *τὴν σιγὴν σου ξυγχώρησιν ϑήσω*[39]) oder: *ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὐδέν ἐστιν ἀπολόγημα*[40]) oder *τοῖς ἐν τέρατος εἴδει γιγνομένοις (ἀνθρώποις)*[41]), das *καλεῖν πρὸς ὀρθότητα*[42]), das *συμβαλεῖν Κρατύλου μαντείαν*[43]), die Bezeichnung des *ὄνομα* als *φωνῆς μόριον*[44]) u. s. w. wird man schwerlich für platonisch halten können, so wie auch die auffallende Trivialität, ja Albernheit einzelner Wendungen und Gedanken dem unplatonischen Character des Ganzen entspricht[45]).

Wenn ich am Schluß als Ergebniß meiner Erörterungen aussprechen zu dürfen glaube, daß im Kratylosdialog weder die Prosopopoeie, noch die Composition überhaupt, noch der Grundgedanke, noch endlich die Mittel der Durchführung desselben zu dem stimmen, was wir als Platos schriftstellerische und philosophische Eigenthümlichkeit aus dessen unzweifelhaft echten Werken kennen, so wird vielleicht ein solches Resultat bei denjenigen Freunden platonischer Forschungen Mißfallen erregen, welche ihre Versuche, den Kratylos einem in Platos Schriften angeblich niedergelegten philosophischen System einzugliedern, als geglückt betrachten. Dennoch habe ich keinen Anstand genommen, damit hervorzutreten, nachdem ich die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß meine Ansicht durch genügende Beweise sich unterstützen lasse. Ob dieß nun in der obigen Darstellung geleistet worden sei, mögen kundige aber auch zugleich unbefangene Richter entscheiden. Mißfällig übrigens oder nicht, besonders auffällig wird das von mir gewonnene Resultat Niemandem sein, der da bedenkt, mit welcher Urtheilslosigkeit auf der Alexandrinischen Bibliothek, wo zuerst Platos Schriften in ein Corpus zusammengefaßt und katalogisirt worden sind, in der Epigraphie von Autorennamen verfahren worden sein muß, in Folge dessen auch diese

39) p. 435 B.
40) p. 436 C.
41) p. 394 D.
42) p. 391 D.
43) p. 384 A.
44) p. 383 A.
45) In dieser Hinsicht will ich aus Vielem nur ein Paar Sachen, die mir besonders auffielen, hervorheben. Pag. 409 E. heißt es: *Εἴ τις ζητοῖ ταῦτα (τὰ ὀνόματα) κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν φωνὴν ὡς ἐοικότως κεῖται, ἀλλὰ μὴ κατ' ἐκείνην ἐξ ἧς τὸ ὄνομα τυγχάνει ὄν, οἶσθα ὅτι ἀποροῖ ἄν, Ἑρμ. Εἰκότως γε.* — P. 435 D: *Κρατ. Τοῦτο μοι δοκεῖ πάνυ ἁπλοῦν εἶναι, ὃς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίστηται, ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα.* Dieser handgreifliche Irrthum wird von Sokrates nicht zurückgewiesen, sondern angenommen und erläutert. Er ist um so schlimmer, als p. 428 B. C. in einer schon erwähnten gleichfalls höchst curiosen Stelle Kratylos sich als ein solcher bekannt hat, der sich mit dem Gegenstande viel abgegeben und Sokrates darin zu seinem Schüler haben könne u. s. w.

Sammlung, wie andere mehr, mit vielen nicht hineingehörigen Stücken angeschwellt wurde. Bei dem heutzutage tief erschütterten Vertrauen in die litterarhistorische Tradition des Alterthums überhaupt, und bei der längst gewonnenen Ueberzeugung, daß in der spätern Periode des Hellenismus große Unterschleife und Fälschungen insbesondere in dem Schriftenthum der Philosophie stattgefunden haben, gilt es also nicht mehr die Frage, ob, sondern nur, wieviel untergeschobene Werke in dem platonischen Corpus stehen, welche denn doch, falls man zu einer reinen Würdigung des Philosophen gelangen will, ausgeschieden werden müssen. Nun ist aber bei der auf Platos Namen gehenden Schriftenmasse meiner Ueberzeugung nach eine so große Kluft zwischen dem Echten und Unechten befestigt, daß der erhaltungslustige Autoritätsglaube sie nicht mehr länger zu überbrücken im Stande sein, daß es vielmehr endlich gelingen wird, das Bild Platos, dessen schriftstellerische Kunst und wissenschaftliche Tiefe in wunderbarem Zusammenwirken seinen echten Werken den unverkennbaren Stempel ihrer Herkunft aufprägt, aus dem sich immer wieder erneuernden Nebel übertragender Interpretationen und vermischender Constructionen an das Licht und damit zu Ehren zu bringen.

Bonn, März 1865.

C. Schaarschmidt.